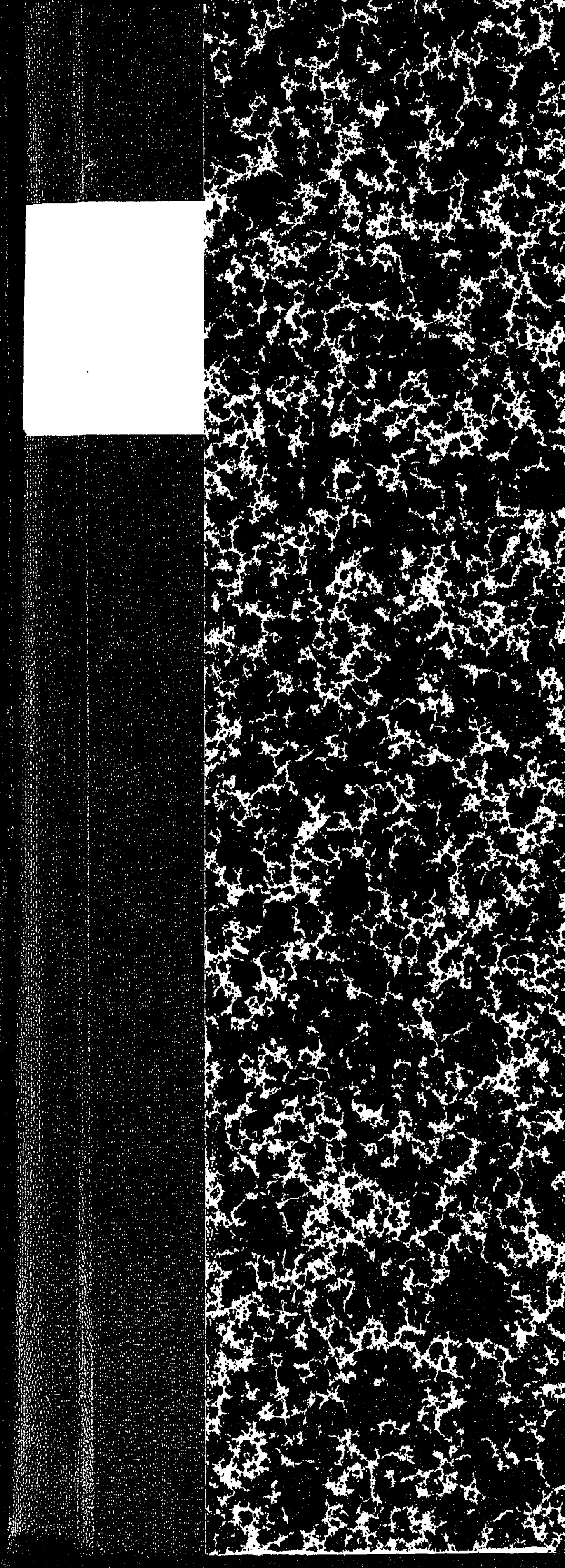
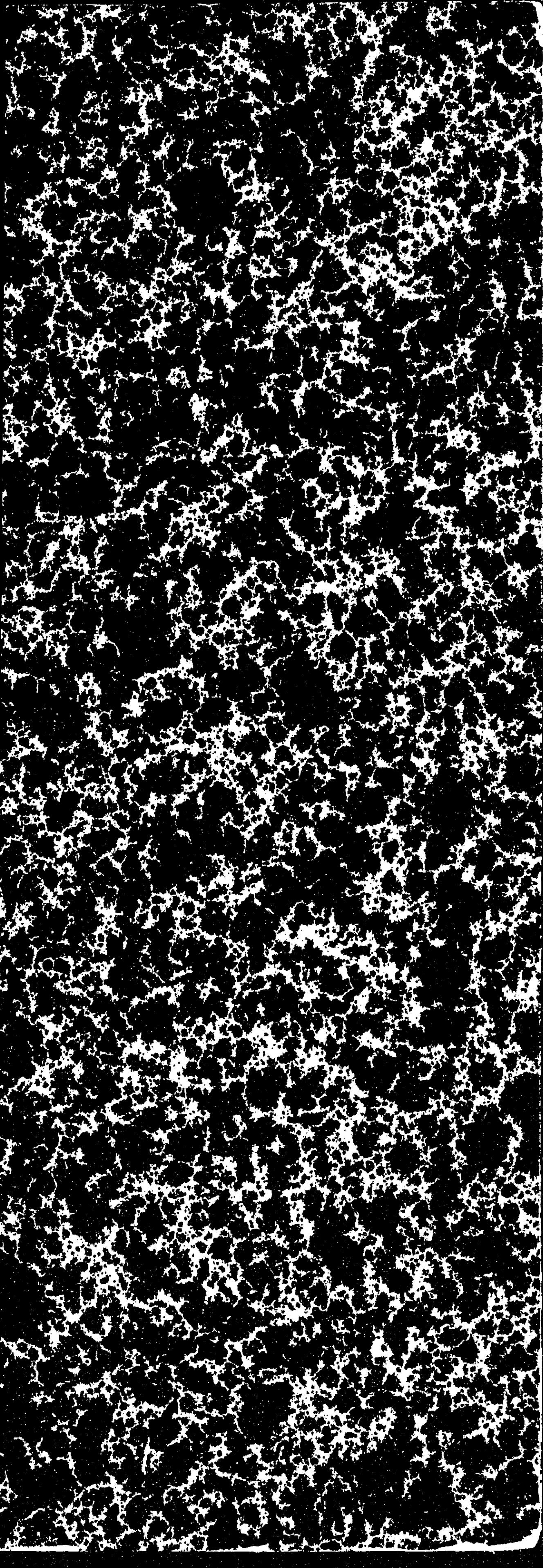




UNIVERSITAS CATHOLICA LOVANIENSIS
Dissertationes ad gradum magistri in Facultate Theologica
consequendum conscriptae
SERIES II. TOMUS 24.

L'ANTÉCHRIST

et l'Opposition au Royaume Messianique dans l'Ancien et le Nouveau Testament

PAR

Le P. BÉDA RIGAUX O. F. M.

DOCTEUR EN THÉOLOGIE
PROFESSEUR D'ÉCRITURE SAINTE
AU COLLÈGE PHILOSOPHIQUE ET THÉOLOGIQUE DE MARCHE

GEMBLOUX
J. DUCULOT, ÉDITEUR
RUE LÉOPOLD

PARIS
J. GABALDA ET FILS, Éditeurs
RUE BONAPARTE, 90

1932

L'ANTÉCHRIST

ET L'OPPOSITION AU ROYAUME MESSIANIQUE DANS L'ANCIEN ET LE NOUVEAU TESTAMENT


THE UNIVERSITY OF CHICAGO
LIBRARIES
CHICAGO, ILL.

ADMODUM · REVERENDO · PATRI
PATRI

LEONIDI · GUILLAUME

ORDINIS · FRATRUM · MINORUM
PROVINCIAE · B. · MARIAE · MEDIATRICIS · IN · BELGIO
FELICITER · RESTAURATAE
PRIMO · COMMISSARIO · PROVINCIALI
PHILOSOPHIAE · LECTORI · CLARISSIMO
SUORUM · STUDIORUM · FAUTORI · PROVIDISSIMO

PIETATE · CARITATE · SAPIENTIA · SPECTATISSIMO
IN · PERENNE · FILIALIS · AMORIS
AC · GRATI · ANIMI · TESTIMONIUM

EXCELLENTISSIMO · REVERENDISSIMO · DOMINO
DOMINO

PAULINO · LADEUZE

EPISCOPO · TIBERIENSI
PRAEL. · PROTONOT. · APOST. · AD · INSTAR · PARTIC.
CANONICO · HONOR. · ECCLES. · CATHEDR. · TORNAC.
DOCTORI · ET · MAGISTRO · SACRAE · THEOLOG.
MAGNAE · CRUCIS · DUCI · IN · ORDINE · CORONAE
CLARISS. · PRAEF. · ORDIN. · LEOPOLD.
DECUR. · LEG. · HONOR.
CLARISS. · PRAEFECT. · ORD. · CORON. · ITAL.
ET. · ORDIN. · NILI
CLARISS. · COMMEND. · PHALER. · ORDIN. · ISAB. · CATH.
CLARISS. · PRAEF. · ORDIN. · PHOENIC.
SODALI · ACAD. · REG. · BELG.
SODALI · ADI. · ACAD. · INSCRIPT. · ET · LITT. · PARIS.
SODALI · HON. · CAUSA · ACAD. · REG. · ARCH. · BELG.
ACAD. · LITT. · ET. · SCIENT. · NEAP.
ET · ACAD. · SCIENT. · LITT. · ET · ART. · CLARAMONT.
LL. · DOCT · HON. · CAUSA · UNIV. · CATHOL. · AMERIC.
RECTORI · MAGNIFICO · UNIVERSITATIS · CATHOLICAE

ET

VIRO · EXIMIO · DOCTISSIMO

IOSEPHO · COPPENS

DOCTORI · ET · MAGISTRO · SACRAE · THEOL.
PRAESIDI · COLLEGII · PAPAE · HADRIANI · SEXTI
SACRAE · SCRIPTURAE · ET · HIST. · RELIGIONUM
ANTECESSORI · PERITISSIMO
SUORUM · STUDIORUM · MODERATORI
HAS · QUALESQUMQUE · LABORIS . SUI . PRIMITIAS
D. D. D.

AUCTOR

INTRODUCTION

Notre étude a pour objet les traditions bibliques sur l'Antéchrist et sur l'opposition au royaume messianique. Le terme Antéchrist a reçu deux significations. La plus courante l'entend d'un individu qui, à la fin des temps, combattra la religion de Jésus-Christ. L'autre, d'une collectivité, puissance politique et religieuse exerçant son action persécutrice et séductrice à travers toute l'ère chrétienne. Nous maintenons le premier sens, mais nous ne songeons pas pour autant à restreindre nos recherches aux seules traditions qui le concernent. Les écrits de l'Ancien et du Nouveau Testament ne dissocient pas l'opposition collective et l'Antéchrist individuel. Bien plus, ils superposent aux ennemis humains des adversaires purement spirituels. Isoler le grand adversaire du Christ, c'est le défigurer en le détachant des causes qui le font agir ou des forces qu'il commande. Il faut donc adopter le point de vue des sources elles-mêmes et étudier de front, dans les Saints Livres, l'histoire des idées sur l'opposition humaine individuelle et collective, et sur l'opposition démoniaque au royaume du Messie.

Eschatologique, cette opposition ne l'est qu'au sens large. Ce n'est pas exclusivement celle des derniers jours du monde, c'est aussi celle que les auteurs sacrés considèrent comme appartenant aux derniers temps. Or, dans les écrits de l'Ancien Testament, les derniers temps sont ceux qui mettent fin à l'économie ancienne par l'instauration du règne de Dieu ; dans les écrits du Nouveau, ce sont ceux qui vont de la première venue de Jésus à la seconde. Ce n'est qu'en embrassant l'opposition dans son ensemble que l'on peut en discerner exactement les divers éléments et marquer pour chacun l'époque d'apparition et le mode d'activité. Au total, notre but est de rechercher, d'après l'Ancien et le Nouveau Testament, quelle opposition

Dieu, le Messie et les fidèles doivent rencontrer dans l'établissement partiel d'abord, puis définitif et plénier du royaume messianique.

Ce point de vue explique la place que nous avons accordée à l'étude de l'Ancien Testament. Nous ne l'avons pas entreprise comme une simple introduction aux conceptions chrétiennes. Elle trouve en elle-même sa raison d'être, non seulement pour l'intérêt qu'elle offre, mais pour la valeur permanente de ses conclusions. D'ailleurs, une connaissance approfondie des antécédents juifs profite à l'intelligence des enseignements chrétiens. Aussi n'avons-nous pas cru pouvoir négliger les apocryphes de l'Ancien Testament. Ils sont comme le prolongement des doctrines répandues dans les écrits inspirés et révèlent des idées courantes dans le judaïsme au temps de Jésus. Si, par contre, nous avons renoncé à l'examen des écrits rabbiniques, c'est qu'il eût été oiseux de s'arrêter longuement à établir l'identité de leurs points de vue avec ceux de l'apocalyptique et qu'une étude rapide, ne distinguant pas la date des écrits, eût manqué d'autorité. De même, nous n'avons pas cru opportun de consacrer aux influences étrangères un chapitre spécial. On trouvera dans la conclusion l'exacte position des problèmes, et l'on constatera que ce n'est pas à propos de l'opposition au royaume messianique mais de l'opposition diabolique à Dieu en général que se pose le problème religionniste.

La méthode de nos recherches est simple. Nous suivons l'histoire du peuple élu et du premier siècle chrétien et nous enchâssons dans l'ensemble des faits et des doctrines la croyance à l'opposition eschatologique. Nous avons eu à cœur de ne point dresser de cloison étanche entre le point spécial de nos recherches et les autres traditions. L'anti-messianisme répond au messianisme. Les deux croyances sont tributaires des situations politiques et des conditions sociales, religieuses et culturelles. La tâche idéale de l'historien ne consiste-t-elle pas à saisir la vie des idées dans les causes qui les font surgir et évoluer ?

Les résultats de notre enquête dans le monde juif et dans le monde chrétien nous autorisent, croyons-nous, à estimer que nos efforts n'ont pas été vains. Il n'existait, sur l'Antéchrist, qu'une monographie scientifique : celle de Bousset. Pour méritoire qu'elle ait été en son temps, elle a vieilli. Parmi les

rares travaux sur l'opposition générale au royaume de Dieu, la meilleure synthèse est celle de R. H. Charles dans son commentaire sur l'Apocalypse. Malheureusement, elle tient en quelques pages et un simple coup d'œil sur les conclusions de notre travail montrera quelle transformation nous avons fait subir aux vues du savant anglais. Jamais, croyons-nous, on n'avait serré de près l'évolution des idées israélites et juives sur l'opposition au royaume messianique, ni mis en lumière leur dépendance à l'égard des croyances monothéistes et messianiques. En ce qui regarde le Nouveau Testament, nos conclusions sur l'apocalypse synoptique, sur l'unicité de l'homme du péché, sur le « Retenant » et sur les Bêtes de l'Apocalypse marquent un effort vers une meilleure intelligence des textes sacrés. Enfin, nous croyons avoir réussi à mieux dégager la valeur prophétique des traditions de l'Ancien et du Nouveau Testament.

* * *

Il nous reste à présenter à tous nos dévoués Maîtres de la Faculté de Théologie de l'Université de Louvain l'expression de notre profonde gratitude. Tâche souverainement agréable, si le souvenir du chanoine Tobac, mort en 1930, ne venait y mêler une note de tristesse. C'est à lui que nous devons le sujet de notre dissertation ; c'est lui qui de ses judicieux conseils en a guidé les premières ébauches et qui nous a vivement engagé à poursuivre nos recherches. Puisse notre travail ne pas être indigne de sa mémoire. Messieurs les chanoines Van Hoonacker et Van Crombrugghe, qui se sont intéressés au début de nos études, et Messieurs les chanoines Cerfaux et Vandervorst, nos correcteurs, ont des titres spéciaux à notre reconnaissance.

Après la mort du chanoine Tobac, Monsieur le professeur Coppens a bien voulu assumer la direction de nos travaux. Il a mis à notre service ses vastes connaissances sur l'Ancien et le Nouveau Testament et nous a aidé avec un dévouement sans bornes dans l'élaboration de notre ouvrage. La dédicace de notre travail, si sincère qu'elle soit, n'épuise pas notre dette à son égard.

Qu'il nous soit permis d'ajouter un mot de remercîments à l'adresse de nos Supérieurs. Au Très Révérend Père Emmanuel

van Berlo, Ex-provincial et Custode de la Province de saint Joseph, nous devons non seulement l'amour des Saintes Lettres, dont il fut notre premier professeur, mais aussi la faveur d'avoir pu les cultiver durant plusieurs années à l'Université de Louvain. Le Très Révérend Père Chérubin Vromans, Provincial de la Province de saint Joseph, nous a facilité la poursuite de nos recherches. Le Très Révérend Père Léonide Guillaume, Supérieur de la Province de Marie Médiatrice, nous a confié l'enseignement de l'Écriture Sainte au Collège philosophique et théologique de Marche après avoir été, depuis notre entrée dans l'ordre franciscain, l'inspirateur et le soutien de notre activité. Nous remercions enfin le Révérend Père Aurélien Mignon, professeur au Collège Saint-François à Marche, qui s'est chargé de la révision de notre texte et les Révérends Pères Bertrand Cornet et Firmin Charles qui nous ont aidé dans la correction des épreuves.

Marche, en la fête de Marie Médiatrice, le 31 mai 1932.

BIBLIOGRAPHIE

Cette bibliographie ne mentionne que les travaux se rapportant *ex professo* à l'Antéchrist.

BOUSSET, W., *Der Antichrist in der Ueberlieferung des Judentums, des Neuen Testaments und der alten Kirche. Ein Beitrag zur Auslegung der Apocalypse,* Goettingue, 1895. Traduit en anglais par A. H. KEANE, Londres, 1896.

— *Antichrist,* dans la *Encyclopaedia Biblica* de T. K. CHEYNE et J. S. BLACK, t. I, 1899, col. 177-184.

— *Antichrist,* dans la *Encyclopaedia of Religions and Ethics,* de J. HASTINGS, t. I, 1908, p. 578-581.

ERBES, C., *Der Antichrist in den Schriften des Neuen Testaments,* dans les *Theologische Arbeiten aus dem rheinischen, wissenschaftlichen Prediger-Verein,* nouv. sér., fasc. 1, Fribourg-en-Br., 1897, p. 1-59.

FRIEDLAENDER, M., *L'Antimessie,* dans la *Revue des études juives,* t. XXXVIII, 1899, p. 14-37.

— *Der Antichrist in den vorchristlichen jüdischen Quellen,* Goettingue, 1901.

GEFFCKEN, J.. *Die Sage von Antichrist,* dans le *Preussisches Jahrbuch,* t. CII, 1900, p. 385-399.

GINZBERG, L., *Antichrist* dans *The Jewish Encyclopedia,* t. I, p. 625-627.

HAUG, E., *Die biblische Lehre von Antichrist,* dans les *Theologische Studien aus Würtemberg,* t. V, 1894, p. 188-245 ; 283-328.

HEPP, J., *De Antichrist,* Kampen, 1919.

HOTTMANN, B., *Im Zeichen des Antichrist,* Stuttgart, 1906.

JAME, R. M., *Man of Sin,* dans le *Dictionnary of the Bible* de J. HASTINGS, t. III, p. 226-229 ;

KAUFFMANN, J., *Antichrist,* dans la *Encyclopaedia Judaica,* t. II, col. 906-910.

LAMBERT, J. C., *Antichrist,* dans le *Dictionnary of the Apostolic Church* de J. HASTINGS, t. I, p. 66.

LEMONNYER, A., *Antéchrist*, dans *le Dictionnaire apologétique de la foi, catholique*, t. I, col. 146-150.

OMODEO, A., *Anticristo*, dans la *Enciclopedia italiana*, t. III, p. 472-475.

PREUSS, H., *Der Antichrist*, dans les *Biblische Zeit-und Streitfragen* de F. KROPATCHECK, t. IV, Berlin, 1909.

RENAN, E., *L'Antéchrist*, Paris, 1871.

SIEFFERT, F. L., *Antichrist*, dans la *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 3e édit., t. I, p. 577-584.

TURMEL, J., *Antéchrist*, dans le *Dictionnaire de la Bible*, t. I, col. 658-660.

WADSTEIN, E., *Die eschatalogische Ideengruppe, Antichrist, Weltsabbat, Weltende und Weltgericht*, Leipzig, 1896.

WARFIELD, B. B., *Antichrist*, dans l'*Expository Times*, t. XXXII, 1920-1921, p. 358-360.

TABLE ANALYTIQUE DES MATIÈRES

PREMIÈRE PARTIE

L'ANTÉCHRIST ET L'OPPOSITION AU ROYAUME MESSIANIQUE DANS L'ANCIEN TESTAMENT

CHAPITRE PRÉLIMINAIRE

Les croyances eschatologiques d'Israël

Les traditions d'Israël sur l'Antéchrist et les ennemis du royaume de Dieu font partie d'un ensemble de croyances désigné sous le nom d'*eschatologie.* Au cours des cinquante dernières années, de nombreux travaux, provenant d'écoles fort diverses, ont étudié cette importante section de la théologie biblique et en ont recherché les limites, l'âge et l'origine. Sur aucun de ces points, les critiques n'ont réussi à se mettre d'accord. La faute en est, pour une large part, aux divergences dans la définition même de l'eschatologie : il importe donc, au seuil de cette étude, d'en préciser la notion et de présenter, en raccourci, les principales opinions récentes sur les croyances eschatologiques d'Israël.

I. — *L'eschatologie,* comme le mot l'indique (τὰ ἔσχατα), est l'ensemble ou l'exposé scientifique des croyances sur les fins dernières de l'individu et sur la fin du monde (1). L'eschatologie

(1) Touchant l'eschatologie en général, nous avons surtout consulté les travaux suivants : W. BALDENSPERGER, *Die messianisch-apokalyptischen Hoffnungen des Judenthums,* 3e édit., Strasbourg, 1903 ; L. H. K. BLEEKER, *Over Inhoud en Oorsprong van Israels Heilsverwachting,* Groningue, 1921 ; F. M. TH. BÖHL,

individuelle s'occupe de la mort, de la survivance de l'âme, du jugement particulier, de la rétribution suprême, récompense ou châtiment. L'eschatologie *universelle* ou *générale* traite de la fin du monde et des circonstances dans lesquelles celle-ci s'accomplira. Le terme fut introduit dans le vocabulaire théologique par les savants allemands et anglais, qui l'appliquèrent d'abord aux fins dernières de l'individu. De nos jours, les exégètes et les historiens des religions le prennent plutôt dans sa seconde accep-

Nieuwjaarsfeest en Koningsdag in Babylon en in Israël, Groningue, 1927 ; J. BONSIRVEN, *Eschatologie rabbinique d'après les targums, talmuds, midraschs. Ses éléments communs avec le Nouveau Testament* (Thèse lithographiée), Rome, 1910 ; CH. A. BRIGGS, *Messianic Prophecy*, New-York, 1886 ; W. CASPARI, *Messianisch und Endheilzeitlich*, dans la *Zeitschrift für systematische Theologie*, t. I, 1923-1924, p. 700-704 ; L. DENNEFELD, *Le messianisme*, Paris, 1929 ; F. DELITZSCH, *Messianische Weissagung in geschichtlicher Folge*, Leipzig, 1890 ; L. DÜRR, *Ursprung und Ausbau der israelitisch-jüdischen Heilandserwartung*, Berlin, 1925 ; J.-B. FREY, *Apocalyptique*, dans le *Dictionnaire de la Bible. Supplément*, t. I, 1928, col. 330-332 ; A. VON GALL, *Βασιλεία τοῦ Θεοῦ. Eine religionsgeschichtliche Studie zur vorkirchlichen Eschatologie*, dans la *Religions-wissenschaftliche Bibliothek*, t. VII, Heidelberg, 1926 ; H. GRESSMANN, *Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie*, dans les *Forschungen zur Religion und Literatur des A. und N. Testaments*, Goettingue, 1905 ; *Der Messias*, dans la même collection, nouv. sér., fasc. 26, Goettingue, 1929 ; H. GUNKEL, *Schöpfung und Chaos*, Goettingue, 1895, 2e édit. anastatique, 1921 ; *Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments*, dans les *Forschungen zur Religion und Literatur des A. und N. Testaments*, fasc. 1, Goettingue, 1903 ; H. HACKMANN, *Die Zukunftserwartung des Jesaja*, Goettingue, 1893 ; G. HÖLSCHER, *Geschichte der israelitischen und jüdischen Religion*, dans la *Sammlung Töpelmann*, groupe I, *Die Theologie im Abriss*, Giessen, 1922 ; *Hesekiel, der Dichter und das Buch*, Giessen, 1924 ; *Die Ursprünge der jüdischen Eschatologie*, Giessen, 1925 ; J. KLAUSNER, *Die messianischen Vorstellungen des jüdischen Volkes im Zeitalter der Tannaiten*, Cracovie, 1903 ; E. KÖNIG, *Die messianischen Weissagungen des Alten Testaments*, 3e édit., Stuttgart, 1925 ; M.-J. LAGRANGE, *Le messianisme chez les Juifs, 150 av. J.-C. à 200 apr. J.-C.*, dans les *Études bibliques*, Paris, 1909 ; K. MARTI, *Die Ereignisse der letzten Zeit nach dem Alten Testament*, Strasbourg, 1893 ; N. MESSEL, *Die Einheitlichkeit der jüdischen Eschatologie*, dans les *Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, fasc. 30, Giessen, 1915 ; H.TH. METS, *De Messias-verwachting der Joden*, dans les *Nederlandsche Katholieke Stemmen*, t. XXVIII, 1928, p. 147-153 ; 179-185 ; S. MOWINCKEL, *Psalmenstudien*, II. *Das Thronbesteigungsfest Jahwäs und der Ursprung der Eschatologie*, dans les *Videnskapselskapets Skrifter II, Hist.-filos. Klasse*, nº 6, Christiania, 1921, et en tiré à part, Christiania, 1922 ; W. NOWACK, *Die Zukunftshoffnungen Israels in der assyrischen Zeit*, dans la *Festschrift A. Holtzmann* et en tiré à part, Tubingue, 1902 ; C. VON ORELLI, *Die alttestamentliche Weissagung von der Vollendung des Gottesreiches*, Vienne, 1882 ; O. PROCKSCH, *Eschatologie, II, im A. T. und Judentum*, dans *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 2e édit., t. II, col. 329-339 ; E. RIEHM, *Die messianische Weissagung*, 2e édit., Gotha, 1885 ; TH. H. ROBINSON, *The Eschatology*

tion (1). Au jugement de P. Volz, l'assemblage des deux mots « eschatologie individuelle » constituerait une contradiction dans les termes (2). Cependant J. Klausner réserve toujours la dénomination « eschatologie » aux doctrines qui ont rapport au sort final de l'individu (3). En présence de ce désaccord, il nous semble qu'il vaut mieux laisser au mot l'extension la plus large. Enfin, certains auteurs proposent d'appeler *nationale* l'eschatologie universelle d'un peuple déterminé (4). Cette dénomination ne présenterait aucun inconvénient, si le plus grand nombre des exégètes n'entendaient pas par cette expression une partie seulement de l'eschatologie universelle.

Les doctrines israélites et juives sur le royaume de Dieu et les ennemis de la fin des temps faisant partie de l'eschatologie générale, nous n'avons guère à nous occuper de l'eschatologie individuelle.

L'eschatologie générale du peuple élu se subdivise en eschatologie transcendante ou céleste et en eschatologie terrestre dite aussi nationale, historique et politique. La première a pour objet le sort final de l'humanité entière et se préoccupe plus des individus que de la nation ; elle enseigne la destruction du monde présent et la création de cieux nouveaux et d'une terre nouvelle ; l'histoire n'y occupe qu'une place minime ; le Messie n'y est pas nécessairement présent, et, quand il intervient, il apparaît plus

of the Psalmists, dans *The Psalmists. Essays on their Religious Experience and Teaching, their Social Background, and their Place in the Development of Hebrew Psalmody*, édit. D. C. SIMPSON, Oxford, 1926, p. 86-108 ; H. SCHMIDT, *Der Mythos vom wiederkehrenden König im Alten Testament*, dans les *Schriften der Henischen Hochschulen*, Giessen, 1925 ; *Die Thronfahrt Jahwes am Feste der Jahreswende im Alten Israel*, dans la *Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften*, fasc. 122, Tubingue, 1927 ; E. SELLIN, *Der alttestamentliche Prophetismus*, Leipzig, 1912, p. 105 et suiv. ; P. VOLZ, *Die vorexilische Jahweprophetie und der Messias*, Goettingue, 1897 ; *Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba*, Tubingue, 1903 ; *Das Neujahrsfest Jahwes*, dans la *Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften*, Tubingue, 1912 ; J. WELLHAUSEN, *Israelitische und jüdische Geschichte*, Berlin, 1894 ; A. J. WENSINCK, *The Semitic New Year and the Origin of Eschatology*, dans les *Acta Orientalia*, t. I, Leyde, 1923, p. 158-159.

(1) Le livre de H. GRESSMANN, *Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie*, paraît avoir fortement influencé les auteurs ; Gressmann y définissait l'eschatologie, p. 1 : « Ideencomplex, der mit dem Weltende und der Welterneuerung zusammenhängt. »

(2) P. VOLZ, *Jüdische Eschatologie*, p. 1.

(3) J. KLAUSNER, *Die messianischen Vorstellungen*, p. 17 et suiv.

(4) J. BONSIRVEN, *Eschatologie rabbinique*, p. 2 et suiv.

dans son rôle de juge que dans sa dignité de roi ; la félicité éternelle des élus dans le ciel et la punition éternelle des pécheurs, ainsi que des anges déchus, dans l'enfer sont des thèmes favoris et longuement développés. L'eschatologie terrestre, au contraire, a des horizons plus restreints ; elle s'occupe du sort d'Israël, de sa victoire sur ses ennemis, de sa prospérité dans une Palestine riche, merveilleusement transformée et dans la ville de Sion embellie, de sa domination sur tous les peuples de la terre ; les événements historiques, passés et présents, sont la préparation de l'ère nouvelle attendue ; le Messie intervient généralement dans le tableau de la fin des temps et il y apparaît en qualité de roi national, issu de la race de David ; les nations de la terre lui seront soumises et son règne, marqué par la prospérité et la paix, sera solidement établi. Préparées par l'enseignement prophétique, les deux eschatologies atteignent leur développement complet dans les apocalypses des deux derniers siècles avant Jésus-Christ. Par contre, au premier siècle de notre ère, la distinction devenant moins nette, elles s'entremêlent dans une eschatologie dite syncrétiste (1). La forme primitive de l'eschatologie d'Israël est nationale ; le peuple élu ne s'est intéressé que sur le tard de son histoire au sort final du monde, mais, dès l'origine, il s'est préoccupé de son propre avenir, de la multiplication des membres de ses tribus, de son établissement dans une terre fertile et riche, de son rôle parmi les nations.

(1) Voir W. Baldensperger, *Die messianisch-apokalyptischen Hoffnungen* et N. Messel, *Die Einheitlichkeit der jüdischen Eschatologie*. Ces deux auteurs déforment, chacun à sa façon, les données historiques en soutenant, le premier, que l'eschatologie juive est une pure « métaphysique apocalyptique », uniquement préoccupée de réalités transcendantes, le second, qu'elle est un agrandissement mystique et poétique d'espérances toutes terrestres. Bien plus nuancé et plus objectif est l'exposé de M.-J. Lagrange, *Le messianisme*, p. 51 et suiv., auquel nous empruntons la dénomination d'eschatologie *syncrétiste*. La discussion est clairement résumée dans J.-B. Frey, *Apocalyptique*, dans le *Dictionnaire de la Bible. Supplément*, t. I, 1928, col. 330 et suiv. Parmi les auteurs récents M. Lindblom présente quelques remarques suggestives dans *Micha literarisch untersucht*, Helsingfors, 1929, p. 95-96. Cet auteur distingue dans l'eschatologie d'Israël une eschatologie historique, qui serait préexilienne, et une eschatologie dogmatique d'origine postérieure ; toutefois, dans ses explications, il revient à peu de chose près, à la division ordinaire en eschatologie terrestre et en eschatologie transcendante. Voir encore A. Charue, *L'incrédulité des Juifs dans le Nouveau Testament*, dans *Universitas catholica Lovaniensis. Dissertationes ad gradum magistri in Facultate Theologica consequendum conscriptae*, sér. II, t. XXI, Gembloux, 1929, p. 27-31.

Il porta même ses regards sur un avenir lointain et reçut de son Dieu des lumières pleines d'espérances. Nous suivrons, au cours de notre travail, les étapes successives de la marche vers des aspirations plus universalistes et nous constaterons que, parallèlement aux croyances messianiques, évolue la doctrine sur l'Antéchrist et les ennemis du royaume de Dieu.

II. — A propos de l'eschatologie nationale et de ses premières manifestations se pose une question préalable. Est-il vrai qu'aux yeux du peuple élu tout événement futur ait pris nécessairement des couleurs eschatologiques ? W. Caspari a protesté contre la confusion, parfois commise, entre les espérances d'avenir et les croyances strictement messianiques (1), et il faut lui donner raison. Toutefois il est malaisé de formuler un critère qui distingue ces espérances de l'attente strictement messianique. Dans aucune hypothèse, ce ne peut être le seul renvoi d'un événement à la fin des temps ou même dans un avenir lointain. En effet, la fin, dont s'occupe l'eschatologie nationale israélite à ses débuts, n'est pas la fin du monde, mais uniquement celle des conditions historiques présentes. Dès lors si l'on prétend réserver le mot eschatologie aux croyances sur la fin du monde, il faudrait adopter un autre terme pour désigner l'ensemble des idées du peuple juif sur la transformation du monde présent par l'instauration d'une économie politique et religieuse nouvelle. Mais comme le dit justement J. Touzard, en parlant des visions prophétiques, « les perspectives d'avenir glorieux s'arrêtent au rétablissement national d'Israël, mis en relation avec les temps et l'œuvre messianique. C'est pour eux, en bloc, la fin des temps. Mieux vaudrait dire : les derniers temps, la dernière période des temps... Du fait qu'au regard de ces croyants, la période de restauration nationale et l'avènement messianique, — c'est une seule et même chose, — constitue le dernier âge du monde, on peut à juste titre, parler d'eschatologie à leur sujet » (2).

(1) W. Caspari, *Messianisch und endheilzeitlich*, p. 700-704.

(2) J. Touzard, *L'âme juive au temps des Perses*, dans la *Revue biblique*, nouv. sér., t. XVI, 1919, p. 52-53. Tel n'est pas l'avis de J. A. Mesnard, *Les tendances apocalyptiques chez le prophète Ézéchiel* (Thèse), Cahors, 1909, p. 25 : « Pour les Israélites fidèles, les moments de crise par lesquels passait le peuple de Jahweh devaient être courts et bientôt Dieu allait apporter la délivrance : mais cette ère nouvelle qui allait s'ouvrir n'indiquait pas la fin des temps. Il n'y avait donc pas là, à proprement parler, une doctrine eschatologique. Il

Ces vues nous semblent trouver leur justification dans une règle fondamentale de l'exégèse des livres prophétiques. Il est, en effet, généralement admis que les révélations des voyants d'Israël manquent de perspective (1). L'avenir leur apparaît en bloc ; la fin du monde, l'instauration du règne messianique, les événements prochains s'enchevêtrent au point que seules les réalisations de l'histoire permettent d'en démêler l'écheveau. De plus, les voyants furent amenés à donner à l'histoire une interprétation eschatologique. Israël avait reçu de Jahvé la promesse d'une grandeur étonnante et d'un Roi merveilleux. Sa réalisation, qu'il souhaitait la plus entière et la plus prompte possible, pour quand pouvait-il l'espérer ? Il l'ignorait. Quoi d'étonnant qu'à la lumière de cette certitude et sous l'impulsion de cette attente, il se soit représenté certains événements historiques comme des signes avant-coureurs de la révolution

ne put se former une doctrine eschatologique nationale nette qu'au second siècle sous l'influence du développement de l'eschatologie personnelle. »

(1) Sur le manque de perspective chez les prophètes, voir l'opinion des auteurs protestants et rationalistes, dans F. GIESEBRECHT, *Die Berufsbegabung der alttestamentlichen Propheten*, Goettingue, 1897, p. 26-27 ; A. B. DAVIDSON, *The Theology of the Old Testament*, Oxford, 1907, p. 397 et suiv. ; W. BAUDISSIN, *Alttestamentliches hajim « Leben » in der Bedeutung von Glück*, dans la *Festschrift E. Sachau*, Berlin, 1915, p. 146 et suiv. ; H. GRESSMANN, *Der Messias*, p. 14 *. Ce dernier résume bien l'opinion courante, *op. cit.*, p. 14 * : « Die Propheten haben sich nie um das bekümmert, was spätere Geschlechter angeht ; alle ihre Weissagungen galten der eigenen Generation und bezogen sich auf die Gegenwart oder die unmittelbare Zukunft, auch da wo sie vom Ende der Tage verkündeten. »

Les catholiques ont eux aussi abordé plusieurs fois cette importante question ; voir par exemple : A. VAN HOONACKER, *La prophétie relative à la naissance d'Immanu-El*, dans la *Revue biblique*, nouv. sér., t. I, 1904, p. 223 ; M.-J. LAGRANGE, recension de A. CONDAMIN, *Le livre d'Isaïe*, dans les *Études bibliques*, Paris, 1905, dans la *Revue biblique*, nouv. sér., t. II, 1905, p. 280-281 ; É. TOBAC, *Les prophètes d'Israël*, t. I, Lierre, 1919, p. 46 : « Les tableaux que les prophètes nous ont laissés de l'ère nouvelle... ressemblent à des tableaux sans perspective, mettant sur le même plan des scènes rapprochées et des scènes éloignées, comme si elles devaient se réaliser en même temps. » ; J. CALÈS, *Les trois discours prophétiques sur l'Emmanuel*, dans les *Recherches de science religieuse*, t. XXI, 1922, p. 174 et suiv. ; L. DENNEFELD, *Les problèmes du livre de Joël*, Paris, 1926, p. 42 et suiv. ; *Le messianisme*, p. 249 ; H. PINARD DE LA BOULLAYE, *Jésus Messie. Conférences de Notre-Dame de Paris, année* 1930, Paris, 1930, p. 165. L'éminent orateur affirme lui aussi *(op. cit.*, p. 165) le « manque absolu de perspective commun à tous les prophètes » parlant « comme si ces divers événements se suivaient de près ». Il fait remarquer que « cette apparence de réalisation imminente peut exciter leur zèle (des prophètes) et celui de leurs auditeurs ».

attendue ? Le grand jour du jugement et l'exil, les temps messianiques et le retour des captifs apparaissent non seulement mêlés l'un à l'autre, mais fondus en un tout presque indivisible. Les prophètes ne connurent pas plus la date de l'avènement messianique que les écrivains du Nouveau Testament n'eurent connaissance de l'époque de la parousie de Jésus. Leur ignorance laissait le champ libre à une double éventualité : l'imminence ou l'éloignement de l'événement attendu. Dans le fait, ils ont surtout insisté sur la première, et c'est tout naturel. Leur mission moralisatrice leur commandait de rapprocher le plus possible de leur époque le jour de Jahvé, jour de colère avant d'être un jour de gloire. La récompense ou la punition dans le chéol étant une conception trop étrangère à la pensée israélite pour y appuyer une sanction efficace, il leur était nécessaire de recourir aux menaces et aux promesses eschatologiques et de faire entrevoir la possibilité de leur réalisation prochaine pour alerter les imaginations et pour donner à leurs discours un retentissement plus grand. Leur mission et le manque de révélation sur la date de l'éclosion de l'ère messianique portèrent les voyants d'Israël à mêler le présent à l'avenir et à raccrocher l'eschatologie à l'histoire. Le critère qui servira à distinguer un événement futur d'une croyance eschatologique ne peut être l'éloignement de la réalisation du message prophétique. L'avènement lui-même de l'ère nouvelle par la grande intervention de Jahvé doit servir de norme. Un événement ou une croyance peuvent être dits eschatologiques s'ils sont présentés dans la perspective et sous le signe de la réalisation d'une économie nouvelle entre Jahvé et son peuple, entre le peuple élu et les nations.

Or l'espérance du royaume messianique dominait tous les événements de l'histoire d'Israël. Les épreuves du présent en ravivaient le désir et, par contraste, en faisaient sentir le bienfait. Les joies en étaient le gage et la préparation. Heur et malheur se trouvaient indissolublement liés à la réalisation de la félicité eschatologique.

L'étude de l'eschatologie d'Israël ne peut donc faire abstraction de cet enchevêtrement ; elle doit suivre les événements et examiner les croyances avec la mentalité des voyants et remettre les uns et les autres dans la perspective eschatologique. Puisque la réalité mélange eschatologie et messianisme, histoire

et espérance d'avenir, ce serait tronquer les doctrines que de ne pas souligner les répercussions des événements historiques sur l'eschatologie comme ce serait une erreur de méconnaître la teinte particulière conférée aux faits et aux croyances du présent par les espoirs eschatologiques.

Cette conclusion comporte une conséquence importante pour une étude sur les ennemis du royaume de Dieu et sur l'Antéchrist, car elle en dicte la méthode. L'examen de la tradition israélite et juive ne peut se borner à quelques textes épars dans la littérature prophétique, ni même s'arrêter aux principales manifestations de ces croyances, notamment à la figure de Gog dans Ézéchiel ou de la petite corne de la quatrième bête dans Daniel. C'est en remettant les idées sur l'opposition eschatologique dans leur cadre historique et c'est en les suivant dans la vie et la pensée de la nation élue, que ces thèmes prendront toute leur importance et acquerront leur véritable signification.

III. — L'exposé de ces quelques notions préliminaires nous permettra de mieux apprécier les opinions récentes sur la nature, l'âge et l'origine des croyances eschatologiques israélites. Nous classons assez facilement ces théories en trois groupes d'après les écoles d'exégèse auxquelles elles se rattachent : l'école conservatrice, l'école historico-critique et l'école religionniste (1).

Protestants et catholiques envisagèrent pendant longtemps le problème d'un point de vue dogmatique (2). Ils préféraient au terme eschatologie celui de messianisme, réservant le premier aux seules croyances sur les fins dernières de l'individu. Pour eux, le messianisme était, comme le monothéisme, un produit de la révélation ; il remontait aux premiers temps

(1) Il n'entre pas dans nos intentions de faire un exposé complet des théories diverses, ni surtout de soumettre leurs conclusions à un examen critique. Les pages qui suivent essaient d'en donner un aperçu objectif et indiquent, sans entrer dans le détail de la discussion, les principales déficiences de chaque système. Au cours de notre ouvrage, nous aurons l'occasion de remettre au point diverses assertions particulières et de montrer comment nous envisageons l'évolution des doctrines eschatologiques en Israël.

(2) Citons : C. von Orelli, *Die alttestamentliche Weissagung von der Vollendung des Gottesreiches*, Vienne, 1882 ; E. Riehm, *Die messianische Weissagung*, 2e édit., Gotha, 1885 ; Ch. A. Briggs, *Messianic Prophecy*, New-York, 1886 ; F. Delitzsch, *Messianische Weissagung in geschichtlicher Folge*, Leipzig, 1890 ; E. König, *Die messianischen Weissagungen*, 3e édit., Stuttgart, 1925.

de l'humanité et s'était enrichi, au cours des temps, par les communications divines aux patriarches et aux prophètes. Enfin l'interprétation de ces espérances devait être en fonction de leur réalisation dans la personne de Jésus de Nazareth. En un mot, « ce n'est pas seulement d'une manière indirecte, mais directe que Jahvé doit être admis comme l'auteur du mouvement messianique... Toutes [les] tentatives de faire dériver le messianisme uniquement du rôle que Jahvé a joué au milieu de son peuple n'ont pas de consistance » (1). Telles sont les principales affirmations de l'école conservatrice qui garde de nombreux adhérents.

A ces conclusions, les critiques ont opposé trois griefs principaux. Premièrement le surnaturel que les conservateurs présupposent n'existe pas. Deuxièmement les livres de l'Ancien Testament ne sont pas contemporains des faits qu'ils racontent et reflètent uniquement les idées de l'époque où ils ont été composés. Nous ne savons rien des débuts de l'humanité, et la date des écrits proposée par la tradition judéo-chrétienne ne correspond pas à la réalité. Enfin, le messianisme est un produit de l'histoire, soumis aux influences du milieu et du temps qui l'ont vu naître et se développer. La discussion des deux premiers griefs est superflue, le premier relevant de la philosophie et non de l'exégèse, le second ayant reçu, au cours des vingt dernières années, de sérieux correctifs même de la part de non-croyants. Quant au dernier, il semble qu'il ne manquait pas de fondement et, sous le bénéfice de réserves formelles quant à l'origine surnaturelle des croyances, d'aucuns, parmi les conservateurs, comme le protestant E. Sellin, les catholiques L. Dennefeld et L. Desnoyers, ont tenu largement compte, en ces derniers temps, de la répercussion des événements historiques sur les apports divins (2). Le dernier surtout, distinguant forme littéraire, enveloppe historique et révélation divine, a montré, pour l'époque de la royauté naissante, la haute portée religieuse de la nouvelle institution sur les idées messianiques (3).

En même temps que des objections contre l'école conservatrice,

(1) L. Dennefeld, *Le messianisme*, p. 265.

(2) Cf. L. Dennefeld, *Le messianisme*, p. 15-219 et E. Sellin, *Der alttestamentliche Prophetismus*, p. 105-106.

(3) L. Desnoyers, *Histoire du peuple hébreu des Juges à la captivité*, Paris, t. III, 1930, p. 296-328.

les exégètes de l'école historico-critique présentent des conclusions nouvelles.

L'humanité, affirment-ils, est soumise à la loi de l'évolution ; tous les peuples passent par des stades de culture plus ou moins primitive avant de parvenir à la civilisation. Il en fut ainsi pour Israël. Antérieurement à l'exil, il n'y avait chez les Hébreux aucune trace d'idées messianiques ou eschatologiques ; vivant du présent, le peuple ne pensait qu'au bien-être et à la prospérité matériels. Les récits de la Genèse sont des fables où n'apparaissent ni prophéties, ni espoir d'un sauveur, ni Protévangile ; les passages des prophètes préexiliens qui prédisent une restauration messianique, sont interpolés et proviennent d'oracles exiliens ou postexiliens ; les premiers voyants d'Israël n'ont été que des messagers de ruine et de malheur pour la nation coupable. L'eschatologie serait donc un fruit de l'exil ; son fondateur est Ézéchiel, qui a transposé la prophétie en eschatologie ; après le naufrage de l'espoir d'un avenir glorieux et de la confiance en un roi terrestre, les prophètes et le peuple n'attendirent plus la restauration messianique que de la main toute-puissante de Jahvé et de son Roi ; de plus, les croyances juives subirent, dès cette époque, l'influence profonde du parsisme. Celui-ci fournit à l'espérance nationale tout d'abord le contour et les images de son expression, ensuite, par une transformation lente, la notion d'un salut plus universel et plus individuel : de nationale, l'eschatologie devint transcendante (1).

Ces idées, émises par J. Wellhausen, connurent, grâce au succès des théories de ce brillant coryphée, une période de vogue telle qu'à un certain moment elles rallièrent la presque unanimité des critiques indépendants. Elles furent reprises et développées dans les monographies spéciales de H. Hackmann, P. Volz, W. Nowack, K. Marti, et passèrent comme des dogmes en de nombreux commentaires et théologies de l'Ancien Testament. Elles conservent actuellement encore des adeptes et viennent d'être proposées à nouveau avec des retouches de détail, qui les rajeunissent, par G. Hölscher et A. von Gall (2).

(1) J. WELLHAUSEN, *Israelitische und jüdische Geschichte*, p. 57 : « An die prophetische Literatur schloss sich die eschatologische an. Ihr Begründer war Ezechiel, der erste rein schriftstellernde Prophet, der die göttliche Offenbarung als ein Buch verschlung und als ein Buch wieder von sich gab. Er lieferte den Späteren das Schema für die Darstellung der Endzeit. »

(2) H. HACKMANN, *Die Zukunftserwartung des Jesaja*, Goettingue, 1893 ;

Cependant, cette construction savante ne devait pas résister longtemps aux nouvelles découvertes. A mesure que l'histoire des religions se développait, les exégètes rationalistes, moins épris des idées hégéliennes et de leurs applications à l'histoire, furent amenés à reprendre sur de nouvelles bases le récit des croyances d'Israël. Ce fut l'œuvre de l'école religionniste, dont H. Gunkel et H. Gressmann sont les maîtres incontestés. Grâce aux fouilles d'Asie Mineure et d'Égypte, l'histoire et la religion du peuple élu n'apparurent plus comme des oasis isolés, défendus contre toute pénétration par les sables du désert ; pratiques et croyances furent confrontées avec les religions de l'Égypte, de Chanaan, de Babylone, de l'Iran, de la Grèce.

Dès 1895, dans son livre, *Schöpfung und Chaos*, H. Gunkel essaya de rattacher l'eschatologie juive aux conceptions cosmiques que l'imagination « géniale » de H. Winckler avait attribuées aux Babyloniens (1). D'après ce fervent du panbabylonisme, le monde posséderait, comme l'homme, sa jeunesse, son adolescence et sa vieillesse. Cette évolution ne constituerait dans l'âge du monde qu'une seule année, dont le début et la fin seraient

P. VOLZ, *Die vorexilische Jahweprophetie und der Messias*, Goettingue, 1897 ; W. NOWACK, *Die Zukunftshoffnungen Israels*, Tubingue, 1902 ; K. MARTI, *Die Ereignisse der letzten Zeit nach dem Alten Testament*, Strasbourg, 1893 ; R. SMEND, *Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte*, 2e édit., Fribourg-en-Br., 1899, p. 189 ; B. STADE, *Biblische Theologie des Alten Testamentes*, t. I, Tubingue, 1905, p. 213 : K. MARTI, *Geschichte der israelitischen Religion*, 5e édit, Strasbourg, 1907, p. 130 ; G. HÖLSCHER, *Die Ursprünge der jüdischen Eschatologie*, Giessen, 1925 et les ouvrages plus généraux du même : *Geschichte der israelitischen und jüdischen Religion*, Giessen, 1922, *Hesekiel, der Dichter und das Buch*, Giessen, 1920 ; A. VON GALL, *Βασιλεία τοῦ Θεοῦ*, Heidelberg, 1926. E. SELLIN (*Der alttestamentliche Prophetismus*, p. 108) a bien résumé les thèses fondamentales de cette école : « Der Refrain ist immer derselbe ; erst die Propheten haben die eschatologische Erwartung geschaffen ; aus der ihnen gewordenen Erkenntnis von dem bevorstehenden Untergange des Jahvevolkes (durch Assur bezw. Babylon) lässt sich psychologisch ihre ganze Zukunftserwartung ableiten. Es handelt sich um Ideen, die zugleich mit jener Erkenntnis gegeben waren oder aus ihr folgten. Von Ezechiel an sprudeln dieselben nicht mehr unmittelbar und natürlich sondern werden aus den früheren schriftlichen Quellen abgeleitet und künstlich ausgeschmückt mit allerhand ausländischen mythologischen Stoffen oder Erzeugnissen eigener Phantasie. Ich bringe die Meinung auf die denkbar kürzeste Formel : die vorexilische Eschatologie ist psychologisch zu erklären, die nachezechielische literarisch. »

(1) H. GUNKEL a également exposé sa façon de voir dans ses autres ouvrages, spécialement dans *Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments*, Goettingue, 1903 2e édit., 1910.

identiques. Dès lors, tout ce qui fut à l'origine, dans le *Urzeit*, doit se renouveler aux temps eschatologiques, dans le *Endzeit*. Le chaos, les nouveaux cieux et la nouvelle terre, la félicité paradisiaque, le retour de la théocratie, tels seraient les principaux épisodes que présenteraient les eschatologies et les cosmogonies babylonienne et israélite. Ces conclusions, reprises à Winckler par Gunkel, furent mises au point par Gressmann dans une étude, qui fit sensation, sur l'origine de l'eschatologie israélite et juive. L'eschatologie juive, d'après ce dernier auteur, n'est pas de création israélite, mais elle s'est formée par emprunt aux peuples voisins. A leur entrée en Chanaan, les Hébreux y auraient trouvé un arsenal de thèmes mythiques et eschatologiques. Peut-être étaient-ils déjà auparavant en possession d'une mythologie où les croyances eschatologiques avaient une place importante. En tout cas, ils se seraient approprié les traditions chananéennes, et dès lors le contenu primitif de leurs croyances sur la fin des temps est avant tout d'ordre cosmique. Le jour de Jahvé verrait l'écroulement du monde actuel avant sa glorieuse restauration. Un second stade s'ouvre avec le prophétisme. Pour Gressmann, les voyants d'Israël ont moralisé l'attente primitive ; la catastrophe finale est devenue dans leur prédication un châtiment pour les péchés d'Israël en même temps qu'une punition pour les crimes des ennemis du peuple de Dieu. Toutefois, parallèlement à cette eschatologie de malheur, *Unheilseschatologie*, répondant au chaos primitif, se serait développée une eschatologie de salut, *Heilseschatologie*, qui prend sa source dans la foi au retour de l'ère paradisiaque. Vagues au début, enrichies au contact des idées chananéennes, épurées par la prédication prophétique, approfondies par une conscience plus nette de la transcendance de Jahvé et de sa royauté sur Israël, les croyances touchant l'ère messianique prirent une importance de plus en plus grande dans le peuple de Dieu. Aussi l'attente d'une inouïe prospérité matérielle, politique et morale sous la conduite d'un roi mystérieux est-elle devenue pour ainsi dire le cœur de la religion israélite et juive (1).

(1) H. GRESSMANN, *Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie*, p. 191 : « Wir müssen mit die Möglichkeit rechnen, dass der Mythus und die Eschatologie überhaupt nicht als ganzes, sondern, brüchstückweis in Israel eingewandelt sei. » Mais cette conception ne fut pas maintenue par son auteur. Dès 1926, il écrivait, à propos du livre de A. VON GALL, *Βασιλεία τοῦ Θεοῦ*,

Comparées aux opinions conservatrices, les conclusions de l'école religionniste s'en rapprochent à plus d'un point de vue. L'origine préprophétique de l'eschatologie y est nettement affirmée et le prétendu contenu mythologique, si on l'examine d'assez près, se réduit aux contours, les lignes fondamentales étant purement israélites. De plus, conservateurs et religionnistes se donnent la main pour rejeter les idées de Wellhausen, et il faut reconnaître que Gunkel et Gressmann ont porté des coups décisifs à des constructions longtemps regardées comme inattaquables (1). L'eschatologie leur apparaît comme antérieure à Ézéchiel, voire même à tous les prophètes ; elle n'est pas l'aboutissement de la prophétie en faillite ; c'est au contraire, une doctrine courante et continue depuis les temps des croyances mythologiques jusqu'au plein épanouissement des traditions juives.

Cependant le système religionniste n'est pas sans défaut. Il part d'une hypothèse que vingt-cinq années de recherches n'ont pu vérifier : l'existence d'une eschatologie babylonienne. Confondant l'essentiel de l'attente messianique et son revêtement, prenant pour dépendance ce qui n'est que ressemblance, ne tenant pas compte d'éléments primordiaux qui diversifient les traditions, il bâtit sur le sable un édifice sans consistance.

E. Sellin, partisan averti de l'école conservatrice, fut l'un des

dans la *Deutsche Literaturzeitung*, nouv. sér., t. III, 1926, p. 2032 : « Im übrigen wird man mir vielleicht glauben, dass ich im Laufe der 20 Jahre einiges hinzugelernt habe und dass ich mein Buch, wenn Gott mir Kraft gibt, es noch einmal zu schreiben, völlig umgestalten werde. Der Hauptfehler meines Werkes, den bisher niemand getadelt hat, besteht darin, das ich, deutschen Unart entsprechend, die altisraelitischen Volksvorstellungen, die nur in der Vereinzelung lebten, allzu stark systematisiert habe, in dem ich sie auf einen einheitlichen eschatologischen Mythus zurückführen wollte. Aber sonst bin ich nach wie vor der Meinung, dass Eschatologie und Messiashoffnung alter sind als die grossen Schriftpropheten und dass sie im letzten Grunde fremden Ursprungs sein müssen. » L'ouvrage posthume de Gressmann : *Der Messias*, est la refonte annoncée du livre antérieur. Les idées que l'auteur y développe sont exactement celles qu'il avait exposées succinctement dans le compte rendu cité.

(1) E. SELLIN *(Der alttestamentliche Prophetismus*, p. 110), remarque que, malgré tous ses efforts, l'école conservatrice n'a jamais pu entamer les positions des disciples de Wellhausen : « Es ist allen unseren Bemühungen nicht gelungen, jene Theorie aus dem Sattel zu heben » ; par contre l'école religionniste y a réussi : « (Sie) hat eine Bresche in die Mauern jener scheinbar so fest gefügten Bau gelegt, so dass es nur noch eine Frage der Zeit ist, wann sich an der Stelle desselben ein Neubau erheben wird. »

premiers à utiliser les opinions nouvelles au profit de la tradition. Corrigeant les exagérations un peu tapageuses de la jeune école, il démontra que l'eschatologie n'est pas une croyance importée en Israël, et il en établit l'origine purement israélite. C'est dans les apparitions de Dieu au Sinaï, qu'il faudrait chercher l'origine et l'explication de l'eschatologie juive. Au milieu de la tempête, dans les éclairs et le tonnerre, Jahvé se serait révélé à son peuple comme son roi absolu et le maître tout-puissant de toute la terre. Cette intervention grandiose aurait mis au cœur du peuple de Dieu l'espoir d'une rénovation définitive et d'un empire sur le monde entier. D'ailleurs, au jugement de Sellin, rien n'empêche d'admettre quelques emprunts à des mythes préexistants, pourvu que la somme des influences étrangères reste minime et que soit sauvegardée la pureté originelle du noyau des doctrines eschatologiques : l'espoir dans l'intervention définitive de Jahvé en faveur de son peuple (1).

L'opinion de L. Dürr, exégète catholique, concorde assez, dans son inspiration et dans ses conclusions principales, avec celle de Sellin. Toutefois, Dürr n'admet pas que l'eschatologie juive doive son origine et sa frappe particulière aux événements du Sinaï ; elle serait née sous l'influence des conceptions israélites de la divinité. Jahvé, Dieu vivant et fort, maître absolu du monde, révélera un jour sa majesté et sa puissance. Israël sera le premier à bénéficier de la force du Tout-Puissant. L'histoire n'ayant pas vérifié de suite ces espérances, les Hébreux reportèrent dans l'avenir la réalisation du jour de Jahvé (2).

Cette transposition d'espoirs leurrés à laquelle recourt Dürr semble être une adaptation d'idées chères à S. Mowinckel. Les études de ce savant norvégien sur la fête de l'intronisation de Jahvé et sur l'origine de l'eschatologie furent saluées, un peu bruyamment, comme le plus génial travail sur l'Ancien Testament, paru en ces dernières années (3). Certes, la pensée de ce

(1) E. Sellin, *Der alttestamentliche Prophetismus* p. 148 : « Der Ursprung der ganzen alttestamentlichen Eschatologie berüht in der Offenbarungstat zum Sinaï, durch die der Keim zur der Hoffnung eines künftigen analogen Erscheinens Jahwes zwecks Antritts des schrankenlosen Weltregimentes, in das Herz des Volkes hinein gesenkt wurde. »

(2) Cf. L. Dürr, *Urspung und Ausbau der altisraelitisch-jüdischen Heilandserwartung*, Berlin, 1925 et H. Th. Mets, *De Messias-verwachting*, p. 147-153 ; 179-185.

(3) G. Hölscher, *Die Ursprünge der jüdischen Eschatologie*, p. 8 ; H. Gunkel

disciple de Gunkel et de Gressmann ne manque ni d'originalité, ni de hardiesse. Mowinckel ne cherche l'origine de l'eschatologie ni dans les rêves politiques inassouvis, comme le faisait Wellhausen, ni dans les représentations mythiques, à la façon de Gressmann, mais dans la vie religieuse d'Israël lui-même et plus spécialement dans son culte. Les conclusions du professeur d'Upsal s'inspirent des études de Pedersen et de Grönbech sur la pensée et le culte primitifs. Il faudrait reconnaître au culte une part prépondérante dans la religion d'Israël. Le point de départ de toute l'eschatologie juive serait à chercher dans la fête de l'intronisation de Jahvé, qui aurait coïncidé primitivement avec les fêtes des Tabernacles et du Nouvel-An, cette dernière étant la réplique israélite des fêtes de Mardouk à Babylone. Déjà Volz avait attiré l'attention sur le caractère éclectique de la Fête des Tabernacles ; il avait même prétendu que les fêtes du Nouvel-An, du jour de l'expiation et des Tabernacles n'étaient que les dédoublements successifs d'une seule et même fête, dont l'objet devait être l'épiphanie de Dieu dans le culte, son combat avec ses ennemis, le rétablissement de sa royauté, le renouvellement de l'alliance. Volz allait encore plus loin ; l'examen des relations entre cette fête et la nouvelle création des choses l'amenait à lui soupçonner des attaches lointaines avec l'eschatologie (1).

Mowinckel acheva cette habile construction. Dans la mentalité primitive, remarque-t-il, toute fête crée ce qu'elle représente ; celle du nouvel an en Israël n'est ni une simple supplique pour le salut des croyants, ni une pure image du renouveau dans la nature. La dramatisation, que l'on rencontre dans le culte, n'est pas un procédé pédagogique tendant à inculquer une idée. Le drame produit ce qu'il signifie. Si la fête du Nouvel-An montre Jahvé montant sur son trône, combattant et jugeant ses ennemis, c'est qu'en réalité Dieu monte sur son trône, combat et juge ses ennemis. De plus, en ce jour se réalisent les espoirs déçus de l'année écoulée : Jahvé y est vraiment roi absolu,

(*Einleitung in die Psalmen. Die Gattungen der religiösen Lyrik Israels*, dans le *Göttinger Handkommentar zum A. T.*, Goettingue, 1928, p. 100) la qualifie à son tour de « grossangelegt, originell und ausserordentlich reichhaltig ».

(1) P. Volz, *Das Neujahrsfest Jahwes*, dans la *Sammlung gemeinverständliche Vorträge und Schriften*, Tubingue, 1912. Mowinckel n'a pas eu connaissance de cette étude avant l'achèvement de son propre travail.

gage de joie et de paix, bénédiction pour la nature et le peuple (1). Chaque nouvelle année apporte ainsi un renouveau de ferveur, mais en même temps des déceptions de plus en plus cuisantes pour le peuple de Dieu : la paix ne se réalise pas, la prospérité se fait attendre ; d'autre part la naïveté, la spontanéité et la vivacité primitives disparaissent peu à peu des cérémonies du culte à mesure que s'étiole la fraîcheur du sentiment religieux. Insensiblement, le peuple élu s'habitue à attendre dans un avenir lointain, dans le *Endzeit*, les biens promis en la fête de l'intronisation. Jahvé se révélera enfin le roi admirable et le vainqueur de tous ses ennemis. C'est au temps des rois, entre les époques de Salomon et d'Amos, que s'effectua ce travail de transposition des espoirs primitifs en attente eschatologique (2).

(1) S. MOWINCKEL, *Thronbesteigungsfest*, p. 21-26 : « Im Kulte spielt man eine Wirklichkeit und bringt sie dadurch hervor; die Spielenden werden in diese Wirklichkeit hineingezogen. Denn nach primitiver Grundanschauung ist man, was man spielt... Der Kult ist nicht nur ursprünglich, sondern überall und immer ein Drama... Der Kult ist eben schöpferisch, bringt die Wirklichkeit hervor. Denn nach primitiver Ansicht ist ein Bild, eine symbolische Darstellung einer Sache nie lediglich ein Schatten oder ein Spiegelbild ; es nimmt an dem Wesen der dargestellten Sache oder Person Theil. Wer in die Rolle eines anderen « hineingeht », der ist damit dieser andere geworden, er besitzt damit all sein Wesen und all seine Kraft. »

(2) S. MOWINCKEL, *Thronbesteigungsfest*, p. 226 : « Der Inhalt der Eschatologie stammt aus dem kultischen Thronbesteigungsfeste... Die Eschatologie ist dadurch entstanden dass alles das was man ursprünglich als unmittelbare, sich im Laufe des Jahres verwirklichende Folgen der im Kulte erlebten alljährlichen Thronbesteigung Jahwäs erwartete, in eine unbestimmte Zukunft hinausgeschoben würde, als etwas das « einmal » kommen werde, wenn Jahwä seinen Thron zum letzten Male endgültig besteigt, seine Feinde besiegt, das Gericht hält, das grosse Glück seinem Volke bringt, alle Erwartungen und Hoffnungen desselben in Erfüllung gehen lässt und dann immer in dessen Mitte als Licht- und Lebensquelle weilen wird.» Cf. A. J. WENSINCK, *The Semitic New Year and the Origin of Eschatology*, p. 158-159. Le plus enthousiaste partisan de Mowinckel est H. SCHMIDT, dans ses ouvrages : *Der Mythos von wiederkehrenden König*, Giessen, 1925 et *Die Thronfahrt Jahwes*, Tubingue, 1927. Il est bon de consulter également G. QUELL, *Das kultische Problem der Psalmen*, dans les *Beiträge zur Wissenschaft von Alten Testament*, nouv. sér., fasc. 11, Gutersloh, 1926 ; F. M. TH. BÖHL, *Nieuwjaarsfeest en Koningsdag*, Groningue, 1927. — Sur la fête babylonienne, outre l'ouvrage cité de Böhl, voir du MÊME, *Mimus en Drama op het Babylonische Nieuwjaarsfeest*, dans les *Stemmen des Tijds*, t. X, 1920-1921, p. 42-55 ; E. F. WEIDNER, *Die Fahrt zum Neujahrsfest*, dans les *Nieuwe Theologische Studiën*, t. VI, 1923, p. 97-103 ; TH. DOMBART, *Esagilla und das grosse Mardukfest zu Babylon*, dans le *Journal of the Society of Oriental Research*, t. VIII, 1924, p. 111 et suiv. ; H. ZIMMERN, *Das Babylonische Neujahrsfest*, dans *Der Alte Orient*, t. XXV, fasc. 3, Leipzig, 1926 ; S. A. PALLIS, *The Babylonian Akîtu Festival*, dans *Det kgl. Danske Videnskabernes Selskab*,

Tandis que Gressmann se perdait dans le fouillis des détails, l'hypothèse de Mowinckel, développée d'une manière ample et suggestive, propre à lui gagner bien des sympathies (1), replaçait l'attente messianique au centre des croyances eschatologiques. Mais les critiques font remarquer avec raison « qu'aucun texte n'atteste l'existence d'une fête d'intronisation en Israël » et que « la célébration d'une fête religieuse sur les bords de l'Euphrate ne saurait être un indice qu'il en ait existé une semblable en Palestine » ; de plus « même si une fête d'intronisation avait existé, elle n'aurait jamais pu provoquer l'espérance messianique », « car l'influence plus ou moins magique et hypnotique que cette fête aurait exercée dans ce sens, semble tout à fait imaginaire » ; enfin, « on rencontre dans l'histoire du peuple de Dieu, même en faisant abstraction de la révélation directe des idées messianiques, des faits autrement aptes que la « fête de l'intronisation » à figurer comme sources de l'eschatologie » (2).

Le recours de la part de Sellin et de Dürr à la révélation du Sinaï et à la conception spéciale de Jahvé, pour rendre compte de la genèse des espoirs messianiques, satisferait beaucoup plus que l'attribution à une fête d'une influence aussi étendue. Cependant l'interprétation de ces deux exégètes nous semble pécher par exclusivisme. Il serait injuste de leur attribuer une opinion qui bannirait l'action de Dieu de l'élaboration des idées messianiques ; mais ils ne semblent pas avoir tenu assez compte de l'ensemble des interventions divines par les causes secondes dans le développement du dépôt primitif. Avant même l'instauration de la royauté, le triomphe sur l'Égypte, les guerres pour la possession de Chanaan, les multiples alliances entre Jahvé et la descendance d'Abraham nous paraissent avoir contribué

Hist.-filol. Meddelelser, t. XXII, fasc. 1, Copenhague, 1926. Enfin, sur les relations de la fête israélite avec la liturgie égyptienne, consulter : W. B. Kristensen, *De Loofhut en het Loofhuttenfeest in den Egyptischen Cultus*, dans les *Mededeelingen der Kon. Academie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde*, t. LVI, fasc. 6, 1913, p. 16 et suiv. ; R. Kittel, *Osirismysterien und Laubhüttenfest*, dans la *Orientalische Literaturzeitung*, t. XI, 1924, col. 385-391.

(1) A. Lods (*Israël des origines au milieu du VIII[e] siècle*, dans la *Bibliothèque de synthèse historique. L'évolution de l'humanité*, Paris, 1930, p. 548-549) trouve l'hypothèse de Mowinckel « fort vraisemblable ». Il ajoute : « L'attente du relèvement d'Israël, germe de l'espérance messianique, n'est, en tout cas, pas une création du grand prophétisme du XIII[e] siècle, mais un produit organique de la vieille religion nationale. »

(2) L. Dennefeld, *Le messianisme*, p. 258-259.

grandement à l'éclosion et à la transformation des espoirs messianiques. Tout en reconnaissant aux systèmes de Sellin et de Dürr une grande part de vérité, il nous a semblé devoir les élargir et les compléter.

L'exposé des opinions des diverses écoles sur l'eschatologie juive nous dispense de revenir, au cours de notre travail, sur des hypothèses dont on ne comprend la faiblesse ou l'intérêt que si l'on en retrace l'évolution. Il permet en outre de poser nettement les problèmes et de préciser la conclusion générale qui se dégage des notions préliminaires sur la nature de l'eschatologie. Dabord, puisqu'il est de plus en plus reconnu que celle-ci est « un produit organique de la vieille religion nationale », la question des dépendances vis-à-vis des religions étrangères, de capitale qu'elle avait semblé aux religionnistes, devient secondaire, et nous avons pour première tâche d'analyser le mieux possible le fait israélite en lui-même. En second lieu, ce n'est pas à Ézéchiel, ni même à Amos, le premier des prophètes, que notre examen doit s'arrêter. Il nous faudra poursuivre nos recherches jusqu'aux espérances d'avenir préprophétiques. Enfin nous avons établi la nécessité de remettre l'opposition eschatologique dans le cadre de l'histoire, de ne pas dissocier l'opposition messianique de l'eschatologie, mais de rattacher celle-ci à la vie politique de la nation. De l'inventaire que nous venons de dresser, nous retiendrons en plus l'invitation à rechercher, dans les débuts de la vie du peuple élu, les facteurs historiques et doctrinaux qui ont fait naître et évoluer la croyance à l'Antéchrist et aux ennemis de Dieu, et à la montrer cheminant de pair avec l'espoir d'un dominateur des nations.

CHAPITRE I

Le serpent dans le Protévangile

I. — C'est au seuil même de la Bible qu'apparaît l'idée d'opposition à Dieu et qu'est annoncé pour la première fois le triomphe de l'humanité sur un ennemi de Jahvé (1).

Après avoir décrit la création du monde, les origines du premier couple humain et le paradis terrestre, la Genèse raconte la tentation et la chute (2). Le serpent, « le plus rusé

(1) Outre les commentaires sur la Genèse, nous avons spécialement consulté : L. Dennefeld, *Le messianisme*, p. 14 ; W. Engelkemper, *Das Protoevangelium*, dans la *Biblische Zeitschrift*, t. VIII, 1910, p. 351 et suiv. ; J. Feldmann, *Paradies und Sündefall*, dans les *Alttestamentliche Abhandlungen*, t. IV, Munster-en-W., 1913 ; K. Frühstorfer, *Die Paradiesessünde*, Linz, 1929 ; P.Haupt, *To Know=to Have Sexual Commerce*, dans le *Journal of Biblical Literature*, t. XXXIV, 1915, p. 76 et suiv. ; *The Curse of the Serpent*, dans le *Journal of Biblical Literature*, t. XXXV, 1916, p. 155 et suiv ; J. Hehn, *Zur Paradiesesschlange*, dans la *Festschrift für Seb. Merkle*, 1922, p. 137 et suiv. ; E. Hühn, *Die messianischen Weissagungen*, Fribourg-en-Br., 1899 ; P. Joüon, *Le grand-dragon, l'ancien serpent. — Apoc.* III, 9 et *Genèse* III, 14, dans les *Recherches de science religieuse*, t. XVII, 1927, p. 445-446 ; H. Junker, *Die biblische Urgeschichte in ihrer Bedeutung als Grundlage der alttestamentlichen Offenbarung*, Bonn, 1932 ; E. König, *Die messianischen Weissagungen des Alten Testaments vergleichend, geschichtlich und exegetisch behandelt*, 2e édit., Stuttgart, 1925, p. 79-89 ; A. H. Krappe, *The Story of the Fall*, dans l'*American Journal of Semitic Linguage*, t. XLIII, 1927, p. 137 et suiv. ; M.-J. Lagrange, *L'innocence et le péché*, dans la *Revue biblique*, t. VI, 1897, p. 341-379 ; J. Meinhold, *Die Erzählungen von Paradies und Sündefall*, dans la *Festschrift für K. Budde*, dans les *Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, t. XXXIV, Giessen, 1920, p. 122 et suiv. ; J. Nikel, *Das Alte Testament im Lichte der altorientalischen Forschungen*, I : *Die biblische Urgeschichte*, dans les *Biblische Zeitfragen*, sér. II, fasc. 3, Munster-en-W., 1909 ; J. Richter, *Die messianische Weissagung*, Giessen, 1905 ; Th. van Tichelen, *Schepping en Zondvloed. Historisch-kritische Studie over Genesis I-IX*, 17, dans *Onze Studien*, Louvain, 1920 ; V. Zapletal, *Alttestamentliches*, Fribourg-en-Suisse, 1903, p. 16-25.

(2) *Gen.*, III, 1-19.

des animaux des champs que Jahvé ait faits (1) », s'adresse à la femme, faible, bavarde, impressionnable, exposée aux sautes de sentiment, avide d'expériences nouvelles, qui n'a reçu directement de Dieu ni les ordres, ni les réserves concernant la jouissance du jardin. Comme les autres animaux du paradis, le serpent est une créature de Jahvé soumise à l'homme, qui lui a donné un nom (2). Insidieux et perfide, il se garde de prendre figure d'ennemi de Dieu et de l'homme. « Élohim vous a-t-il donc dit : vous ne mangerez pas de tout arbre du jardin ? » (3) Il feint l'ignorance, rapporte le précepte en l'exagérant et s'étonne avec astuce. Ses airs de pitié et son ton d'intérêt touchent le cœur d'Ève. Elle s'engage dans une discussion terriblement inégale. « Et la femme dit au serpent : Nous pouvons manger du fruit des arbres du jardin. Mais du fruit de l'arbre, qui est au milieu du jardin, Dieu a dit : vous n'en mangerez point et vous n'y toucherez point, de peur que vous ne mourriez. » (4) Contrairement au tentateur, l'ingénue découvre, du coup, ses positions. Si elle exagère, à son tour, la défense de Jahvé, qui ne portait pas sur le toucher, ce n'est point par esprit de révolte. Mieux vaut étendre le commandement afin d'y obéir plus sûrement. L'ordre l'avait frappée, intriguée peut-être. Elle a obéi et veut encore le faire, moins, semble-t-il, par respect pour Dieu que par crainte de la mort : « De peur que vous ne mourriez ». Pourquoi cette parole inutile ? On ne lui demandait pas quelle punition Jahvé avait fulminée contre les transgresseurs. Le serpent s'en empare. « Mais non, vous ne mourrez pas. Élohim sait bien que le jour où vous en mangerez, vos yeux s'ouvriront et que vous serez comme Élohim, sachant le bien et le mal. » (5) L'ignorant de tantôt se transforme en ange de lumière. Il cite à la lettre la défense de Jahvé et la retourne contre elle-même (6). Un mensonge calculé et catégorique ébranle d'abord la foi aux menaces de Jahvé. Aussitôt après s'étale la perfidie. Sans dire ouvertement que Dieu trompe ou ment, le serpent provoque la suspicion, corrosif de la crainte : « Jahvé refuse de vous ac-

(1) *Gen.*, III, 1.
(2) *Gen.*, II, 20.
(3) *Gen.*, III, 1
(4) *Gen.*, III, 2.
(5) *Gen.*, III, 4-5.
(6) *Gen.*, II, 17.

corder une science qu'il se réserve à lui-même. » Le doute est jeté sur les intentions bienveillantes de Dieu, en même temps qu'Ève se sent piquée dans sa curiosité et sa vanité de femme. Naïve et candide, elle ne résistera pas à cette morsure de vipère (1). Expérimenter des choses pleines de mystère, être comme Dieu : ces appâts l'éblouissent. Elle ne découvre pas le jeu du serpent, qui ruse sur les mots : connaissance du bien et du mal. Ce que le tentateur lui présente comme récompense sera le châtiment de sa transgression. La science qui devait la rapprocher de Dieu, l'en éloignera et causera son bannissement du paradis.

Doutant de Jahvé, de sa bonté et de ses menaces, elle s'abandonne à la séduction de l'objet défendu. L'œuvre du serpent est accomplie, il tient sa victoire. Un mot de trop pourrait, en le démasquant, tout compromettre. Il se tait. Le fruit qui, jusqu'à ce moment, n'a pas exercé un violent attrait sur la femme, lui paraît tout à coup bon à manger, agréable aux yeux, désirable pour l'intelligence. Elle succombe et son époux après elle. Aussitôt, ressentant l'éveil de la concupiscence, fille du péché, l'homme trouve sa nudité inconvenante, car l'innocence de l'homme et de la femme l'un devant l'autre venait de leur innocence devant Dieu. Toutes deux se sont évanouies.

A l'heure où souffle la brise, Adam et Ève entendent dans le jardin les pas (2) de Jahvé et se cachent. Ne les voyant pas venir au devant de lui, comme de coutume, Dieu les cherche et les appelle. Il s'adresse à l'homme, le chef responsable et non à la femme, comme le serpent. Adam s'excuse. Il est nu ! Comment oserait-il se montrer ! C'est en même temps l'aveu de sa faute. Plus que sa nudité, à laquelle il a remédié d'ailleurs tant bien que mal, le sentiment de sa culpabilité le tient à l'écart. Incapables de feinte comme de crânerie, sous le coup de la déception et en présence de leur créateur, Adam et Ève n'essaient pas de cacher une faute, dont déjà, ils se repentent. Sans dire qu'il a été témoin de la tentation et n'a pas empêché son épouse de prêter une oreille docile au tentateur, l'homme tâche,

(1) Le mot est de O. PROCKSCH, *Genesis übersetzt und erklärt* dans le *Kommentar zum Alten Testament*, t. I, 3e édit., Leipzig, 1924, p. 37.

(2) C'est avec raison que P. HEINISCH (*Das Buch Genesis übersetzt und erklärt*, dans *Die Heilige Schrift des Alten Testamentes*, Bonn, 1930, p. 122) entend le mot קוֹל du bruit des pas. Voir II *Sam.*, V, 24; I *Reg.*, XIV, 6 ; II *Reg.*, VI, 32.

tout au plus, de rejeter la responsabilité de la chute sur cette femme que Jahvé a mise auprès de lui (1). A son tour, confessant son péché, celle-ci accuse le serpent. Mais Jahvé, connaissant les coupables, porte la sentence : « Jahvé Dieu dit au serpent : Parce que tu as fait cela, tu es maudit entre tous les animaux domestiques et toutes les bêtes des champs ; tu marcheras sur ton ventre et tu mangeras la poussière tous les jours de ta vie. Et je mettrai une inimitié entre toi et la femme, entre ta postérité et sa postérité ; celle-ci te meurtrira à la tête, et tu la meurtriras au talon. » (2) A cette malédiction succède la punition d'Ève et d'Adam : Ève enfantera dans la douleur et sera soumise à son mari ; Adam travaillera, à la sueur de son front une terre ingrate, pour en tirer le pain. Tous deux retourneront en poussière (3).

Telle est la scène (4). De la part du serpent : intelligence supérieure, calcul, perfidie, habileté dans la réplique, jeu sur des doubles sens, connaissance du cœur humain, utilisation opportune des circonstances. Chez la femme, bavardage, faiblesse, vanité, curiosité, mobilité des sentiments, crédulité. Fin psychologue, l'auteur du récit n'est pas moins bon conteur. Sa narration ne traîne pas, accordant au détail la place qui lui est naturelle sans perdre de vue sa juste portée. Précise et vivante, elle reflète les dons du causeur simple et subtil, habitué au trait qui porte et au fait qui soutient l'attention. Les antithèses, les jeux de mots (5), les images donnent à un style sans recherche vivacité et coloris. La scène entière se déroule dans une belle ordonnance : présentation des personnages, action et dénouement, punition des coupables proportionnée à leur culpabilité (6).

(1) *Gen.*, III, 12.
(2) *Gen.*, III, 14-15.
(3) *Gen.*, III, 16-19.
(4) Pour l'analyse du passage, voir surtout M.-J. LAGRANGE, *L'innocence et le péché*, p. 350-356 ; P. HEINISCH, *Das Buch Genesis*, p. 120-123.
(5) Le serpent est rusé : *'arum* ; ils sont nus : *'erom* ; science du bien et du mal.
(6) H. GUNKEL, *Genesis, übersetzt und erklärt*, dans le *Göttinger Handkommentar zum Alten Testament*, 5e édit., Goettingue, 1922, p. 15 : « Die Erzählung hat durch ihre Meisterschaft in der psychologischen Schilderung stets das Entzücken feinfühliger Leser erregt : in den wenigen Wörtern und Handlungen, die er seinen Personen zuschreibt, versteht der Erzähler es, sie im innersten deutlich zu machen. »

Mais le récit est plus qu'une page savoureuse de littérature orientale. Il contient une philosophie profonde sur la déchéance de l'homme, l'introduction du mal sur la terre et le triomphe futur de la descendance de la femme sur la race du démon. Le premier couple humain a été créé pour jouir, dans l'intimité de Dieu, d'un bonheur éternel, dont la possession était soumise à des conditions morales. Il a perdu cette félicité primitive moins par malice que par faiblesse, à l'instigation d'un tentateur malicieux. Sa faute, moins grave que celle du serpent, recevra un jour le pardon, et la chute connaîtra une revanche dans la victoire sur celui qui l'a provoquée. Conteur et philosophe, l'auteur de la narration est l'interprète des secrets de Dieu et le héraut des promesses divines.

Toutefois un doute plane sur le récit. L'ennemi de l'homme et de Dieu que l'hagiographe a dépeint avec tant d'habileté, n'est-il qu'un animal des champs, doué d'intelligence et de malice ? Ou bien nous a-t-il donné une charmante allégorie où le reptile serait le symbole du plaisir sensible opposé à la raison, ou celui du monde créé détournant l'homme de son créateur ? Ou ne songerait-il pas plutôt, comme nous essayerons de le montrer, à un être démoniaque ? Cette identification de l'ennemi de Dieu est d'autant plus importante que la lutte annoncée, quoiqu'en disent certains auteurs, finit par un triomphe qui revêt un caractère eschatologique et exprime, par conséquent, les premiers enseignements de la Bible sur l'ennemi eschatologique de Dieu.

Deux questions sont donc à résoudre : 1° le serpent est-il un être démoniaque ; 2° la descendance de la femme remporte-t-elle sur lui une victoire eschatologique.

II. — Afin de montrer le véritable caractère du serpent, nous exclurons, d'abord, les interprétations qui n'y voient qu'un animal ou un pur symbole. Nous établirons ensuite, par l'examen de la description biblique et de la tradition sémitique sur les serpents, que le tentateur de l'homme au paradis est réellement le diable.

En premier lieu, il ne s'agit pas d'un simple animal, bête des champs, soumise à l'homme, dont il a reçu son nom (1). Le reptile fait preuve d'une intelligence de loin supérieure à celle

(1) *Gen.*, II, 19-20.

de la femme. Comment un être mieux doué que le premier couple leur serait-il soumis ? Que l'on ne dise pas que l'octroi de la parole et de l'intelligence n'est nullement extraordinaire dans le paradis (1). C'est dans le même jardin merveilleux que les bêtes sont soumises à l'homme. Tous les animaux y ont défilé devant Adam, qui leur a donné un nom. Si l'auteur a cru que les animaux ou tout au moins les serpents parlaient avant la chute, il est étonnant qu'il n'ait pas mentionné la privation du langage dans la malédiction du tentateur (2). L'exemple de l'ânesse de Balaam ne peut être allégué en sens contraire, car le texte sacré note explicitement qu'il s'agit ici d'un prodige de Jahvé : « Alors Jahvé ouvrit la bouche à l'ânesse » (3). Enfin, si le serpent n'est qu'un animal, la malédiction manque totalement de sens : l'humanité aurait reçu l'ordre d'écraser des serpents !

Mais s'il ne peut être question d'un serpent ordinaire, ne faut-il pas y voir un serpent fabuleux ? Gunkel le soutient. Pour lui, la narration a pour but d'expliquer pourquoi le tentateur rampe sur le ventre et mange de la poussière, et d'autre part, pourquoi les hommes et les reptiles se combattent jusqu'à la mort (4). O. Procksch ne s'arrête même pas à la réfutation de cette exégèse, qu'il qualifie de triviale (5). Comment, en effet, supposer que l'auteur passe de sujets aussi relevés que le séjour au paradis et la chute originelle à des considérations mesquines de zoologie ? Dans la fable, on fait parler l'animal. Mais chacun sait que ce n'est là qu'une fiction. Au reste, dans l'hypothèse d'un récit étiologique, le serpent occuperait la place centrale du récit et l'attention serait attirée, dès le début de la narration, sur l'absence de pattes, qui caractérise l'animal, sur sa nourriture et sur l'inimitié qui règne entre lui et l'homme. A prendre le texte tel qu'il est, le serpent de la Genèse n'est pas un simple reptile, ni un animal fabuleux (6).

(1) L'objection est de A. Dillmann, *Die Genesis*, 6e édit., Leipzig, 1892. Elle est réfutée par M.-J. Lagrange, *L'innocence et le péché*, p. 350.

(2) P. Heinisch, *Das Buch Genesis*, p. 124.

(3) *Num.*, XXII, 28.

(4) H. Gunkel, *Genesis*, p. 15.

(5) O. Procksch, *Genesis*, p. 37.

(6) Cf. P. Heinisch, *Das Buch Genesis*, p. 124 ; L. Dennefeld, *Le messianisme*, p. 18 ; surtout W. Engelkemper, *Das Protoevangelium*, p. 354.

Il ne s'agit pas non plus d'un pur symbole représentant soit le plaisir sensible opposé à la raison (1), soit le monde créé détournant l'homme de Dieu (2), soit l'appétit sexuel (3). Le motif d'ordre général à faire valoir contre ces interprétations est simple, mais péremptoire. L'auteur du récit croit à la réalité des événements qu'il raconte (4). Le bonheur paradisiaque, l'homme et la femme, la chute ne sont pas des allégories, mais des réalités historiques. Le narrateur attribue trop clairement l'intelligence au tentateur pour qu'on puisse faire de l'animal la représentation de forces impersonnelles. En particulier, le monde ne semble pas avoir pu exercer, sur le premier homme, un attrait qui le menât à la révolte contre son créateur. Le paradis produit toute espèce de fruits agréables à voir et bons à manger (5). L'homme y est placé pour le cultiver et en jouir. Les animaux eux-mêmes lui sont soumis. L'appétit sexuel ne peut lui non plus exciter le premier couple à la révolte contre Dieu. Dès avant la chute, Adam sait que la femme est l'os de ses os, la chair de sa chair. Ils sont destinés à s'attacher l'un à l'autre et à devenir une seule chair (6). Par conséquent, les biens terrestres et les plaisirs humains ne constituent pas le mobile de l'éloignement de Dieu et ne sont pas symbolisés par le serpent.

Adam et Ève ont agi sous l'impulsion du désir d'une science qui les rendrait semblables à Dieu. Ce qui les a décidés à violer

(1) PHILON, *Legum Allegoriarum*, II, 18.

(2) E. KÖNIG, *Die messianischen Weissagungen*, p. 80 ; L. DENNEFELD, *Le messianisme*, p. 19.

(3) M.-J. LAGRANGE, (*L'innocence et le péché*, p. 359, note 1) qualifie cette interprétation d'« exégèse de l'Opéra-Comique ». On en a vu d'autres depuis lors, telle celle de A. H. KRAPPE, *The Story of the Fall*, p. 236, qui se rallie aux vues de J. G. FRAZER, *Folklore in the Old Testament*, Londres, 1918, t. I, p. 45 et suiv. : Le serpent a privé l'homme de l'immortalité en se l'attribuant. Il a fait manger à la femme le fruit de l'arbre de la mort et a pris pour lui le fruit de l'arbre de la vie. Il aurait pu s'en repaître à son aise et laisser Ève en paix. L'opinion qui voit dans le fruit défendu les rapports sexuels conserve également son attrait. Cf. P. HAUPT, *To Know = to Have Sexual Commerce*, p. 70 : « In the biblical legend of the Fall of Man the Serpent symbolizes carnal desire, sexual appetite, concupiscence. This is the original sin which has been transmitted to all descendants of Adam ; only the innocents are free from it. The serpent in the story of the Fall of Man is a later addition : in the original form of the legend Eve... was the sole seductress. »

(4) M.-J. LAGRANGE, *L'innocence et le péché*, p. 360.

(5) *Gen.*, II, 9.

(6) *Gen.*, II, 23-24.

le précepte divin, c'est plus que le monde et ses plaisirs. D'ailleurs le serpent n'est même pas le symbole de cet appétit déréglé. Il n'est pas la séduction, il la provoque. L'homme et la femme ne pèchent pas par amour du serpent ; ils se laissent séduire par les biens qu'il promet. S'il fallait trouver un symbole des attraits pernicieux du monde et de la chair, c'est dans le fruit défendu plutôt que dans le serpent qu'il faudrait le chercher.

Ni simple animal, ni pur symbole, le reptile représente un être démoniaque. Les critiques sont d'accord pour dire, avec Gunkel, que le serpent n'est pas un animal comme un autre (1). Procksch parle d'un animal-démon (2), et J. Skinner recourt à l'apparentement du reptile avec des êtres mythologiques et démoniaques (3). La plupart des auteurs catholiques y voient clairement un démon.

Nous avons montré que, d'après le narrateur, le serpent est un être intelligent. Si cela ne suffit pas pour le classer parmi les purs esprits, c'en est assez pour l'exclure du règne animal. Doué d'intelligence, il est de plus ennemi de Dieu et de l'homme. Sa malice n'est pas brutale. Elle ne fait pas appel aux forces physiques. Au contraire la lutte est d'ordre moral et religieux. Le serpent connaît le bien et le mal, il n'ignore pas le commandement de Dieu au premier couple humain et il sait que la soumission à cet ordre est la source et la condition du bonheur paradisiaque. Il propose une révolte, un libre choix entre ses propres promesses et celles de Dieu. Bien plus, il apprête et provoque la décision dont les suites malheureuses pour Adam et Ève lui sont connues. Traité en ami, il n'hésite pas à profiter de la libre jouissance du paradis pour accomplir son forfait. L'auteur du récit n'en a pas fait seulement un être plus intelligent que l'homme, il l'a montré également plus coupable. Aussi le serpent est-il le premier puni et le seul à encourir une malédiction. Intelligent, pervers, ennemi de Dieu dont il ne prononce jamais

(1) H. GUNKEL, *Genesis*, p. 15.

(2) O. PROCKSCH, *Genesis*, p. 37.

(3) J. SKINNER, *A Critical and Exegetical Commentary on Genesis*, dans le *International Critical Commentary*, Édimbourg, 1910, p. 72. J. MEINHOLD *(Die Erzählungen vom Paradies und Sündefall*, p. 131) reconnaît, au contraire, que le serpent apparaît suffisamment comme étant un être démoniaque : « ... die jetzt als ein Geschöpf Jahwes gilt, und doch noch deutlich genug als Jahwe feindliches Dämon erscheint. »

le nom très saint de Jahvé, jaloux de l'obéissance des hommes envers le créateur, le serpent ne peut être qu'un démon (1).

Les traditions de plusieurs peuples anciens, notamment des peuples sémitiques, nous permettent de mieux comprendre l'association établie par le récit de la Bible entre le démon et le serpent. Le caractère mystérieux de cet animal que l'on ne voit nulle part et qui se faufile partout, la terreur qu'il inspire et la mort affreuse que son venin produit, lui ont conféré un rôle important dans plusieurs religions primitives (2). Il est fétiche ou totem. L'âme qui, à la mort, abandonne le corps est censée prendre la forme d'un serpent et cette croyance expliquerait la fréquence des serpents sous les pierres tombales. Dans les religions plus développées, le reptile revêt un caractère bon et mauvais. On lui reconnaît une habileté extraordinaire à découvrir les herbes médicinales et par conséquent on lui attribue un rôle dans la médecine, les pratiques d'accouchement et la magie. Comme il change de peau, il est censé rajeunir et vivre éternellement ; ses écailles ont une vertu curative. Il est rattaché à la mémoire des grands hommes, bienfaiteurs de la tribu ou de la peuplade, et il est mis en relation avec le monde des esprits, principalement avec les divinités chtoniennes et souterraines. Il défend l'entrée de l'abîme et cause la fertilité du sol. Avec tous les dieux inférieurs, il est hostile aux divinités célestes ; il arrive même qu'il soit présenté comme l'ennemi de toute vie.

Nous retrouvons ces traits au fond des conceptions religieuses des peuples anciens (3). A Soumer, d'après M. Witzel, le Dragon

(1) Cf. V. ZAPLETAL, *Alttestamentliches*, p. 23 et suiv. ; F. FELDMANN, *Paradies und Sündefall*, p. 247, 506 ; J. HEHN, *Zur Paradiesesschlange*, p. 238 ; L. DÜRR, *Ursprung und Ausbau*, p. 69 et suiv.

(2) Sur les attributions du serpent dans les religions primitives, voir : A. BERTHOLET, *Schlange*, dans *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 2e édit., t. V, col. 164-165 ; B. THANGE, *De Slang bij de Ngbandi*, dans la *Congo-Bibliotheek*, t. II, Bruxelles, 1919.

(3) Sur les traditions akkadiennes et leurs relations avec Chanaan touchant le serpent et les démons voir : M. JASTROW, *Die Religion Babyloniens und Assyriens*, t. I, Leipzig, 1905, p. 166, 195 ; t. II, 1912, p. 776 et suiv. ; J. NIKEL, *Das Alte Testament*, p. 33-34 ; H. VINCENT, *Canaan d'après l'exploration récente*, dans les *Études bibliques*, Paris, 1914, p. 174-176 ; J. HEHN, *Zur Paradiesesschlange*, p. 137 et suiv. ; M. WITZEL, *Der Drachenkämpfer Ninib*, dans les *Keilinschriftliche Studien. In zwangloser Folge erscheinende Abhandlungen aus dem Gebiete der Keilschriftliteratur insbesondere der Sumeriologie*, fasc. II, Fulda, 1920, p. 189-191 ; A. DEIMEL, *Der Drachenkämpfer Ninib*, dans *Biblica*, t. II, 1921, p. 461-472 ; IDEM, *Der Drachenkampf bei den Babyloniern und in der Hl. Schrift*,

est l'ennemi traditionnel du dieu Nin-ib. Au cours des âges il a pris, peut-être à la fois, plusieurs formes. Il est serpent, lion, taureau, bouc, poisson, oiseau de proie, scorpion, animal difforme et hybride, voire même homme. Primitivement le Dragon paraît avoir été une représentation du grand fleuve, le Tigre, dont les inondations causaient chaque année, à la fonte des neiges, d'importants ravages dans la plaine. Le roi Nimurta, le Nemrod biblique (1), construisit des barrages pour retenir et canaliser les eaux. Un tel bienfait passa, aux yeux des générations suivantes, pour l'œuvre des dieux, et il fut attribué à Nin-ib, le vainqueur des monstres, qui déchaînaient les eaux dévastatrices. Cette représentation assez simple s'amplifia de spéculations mythiques et, en Babylonie, elle se doubla d'apports historiques (2).

Le Dragon-Tigre fut mis en relation avec le dragon de l'abîme, producteur des eaux douces, et avec le dragon de la mer, le maître des eaux turbulentes et salées. On lui adjoignit aussi le dragon des ténèbres, combattu par le soleil et la lune, vainqueurs de l'obscurité et de l'humidité. En outre, le dragon de la mort, qui ne périra pas, est intimement lié au dragon des plaisirs sensuels, qui mènent l'homme au tombeau. Enfin, le mythe cosmique passe sur le plan moral, et le dragon devient le symbole du mal, l'ennemi de toute vie et de tout bonheur (3). Witzel soutient que la représentation primitive, subjacente à ces diverses traditions mythiques, est celle du serpent. Comme le Tigre, en sortant des rochers et des monts, dévaste la plaine, le serpent répand partout la ruine et la mort. Comme le Tigre compte sept affluents, il possède sept têtes (4).

La puissance mauvaise, que le serpent représente, apparaît aussi intimement liée aux démons. Pour les Babyloniens, ces esprits ne sont pas de simples personnifications des forces naturelles, mais des êtres personnels, doués d'intelligence et de volonté, invisibles, hostiles aux hommes (5). Des formules magiques,

dans *Orientalia*, fasc. V, Rome, 1922, p. 26-42 ; H. GRESSMANN, *Altorientalische Texte und Bilder zum Alten Testament*, t. II, Leipzig, 1927, p. 128 et 193 ; B. BENZ, *Der orientalische Schlangendrache*, Augsbourg, 1930.

(1) *Gen.*, X, 8. Voir P. HEINISCH, *Das Buch Genesis*, p. 189.

(2) Voir M. WITZEL, *Der Drachenkämpfer Ninib*, p. 263-265.

(3) Voir A. DEIMEL, *Der Drachenkämpfer Ninib*, p. 467-468.

(4) M. WITZEL, *Der Drachenkämpfer Ninib*, p. 152-153, 191, 265.

(5) Cf. P. DHORME, *La religion assyro-babylonienne*, dans les *Études palestiniennes et orientales*, 2e édit., Paris, 1910, p. 43-46.

retrouvées en grand nombre, tendent à conjurer la funeste influence (1) de ces êtres redoutés (2). Divisés en sept grandes catégories sur terre et dans le ciel, méchants par essence, ils répandent les maladies et les fléaux et excitent les passions dans le cœur des mortels. Ils sont présents partout, dans les lieux cachés et solitaires, parmi les tombeaux, les ruines, sur les hauteurs et dans les ravins. Ces esprits, dont les attributions rappellent celles des dragons, apparaissent en outre sous la figure de monstres, et spécialement sous la forme de serpents et de dragons. Les fidèles de Shamash par exemple invoquent leur dieu contre le serpent-démon qui s'est introduit dans la demeure (3). Bref, l'union entre le dragon-serpent et le serpent-démon a été opérée en Mésopotamie. Par ailleurs, Babylone n'a pas totalement oublié le caractère bon du serpent, comme elle a reconnu aux eaux vinculées du Tigre une bienfaisance pour la culture. Le serpent est le symbole du dieu Sivi ou Mush invoqué comme protecteur de la fécondité et de la médecine. Notons enfin qu'un nom de fleuve réunit en lui le double caractère traditionnel, bon et mauvais, du serpent ; il s'appelle : Dieu-Serpent-Vie-Habitation-Ruine, c'est-à-dire dieu-serpent qui ruine l'habitation de la vie (4).

Il n'est pas douteux que les idées babyloniennes aient transmigré en Chanaan. Les fouilles de Mésopotamie et de Palestine en fournissent la preuve. Parmi les objets mis au jour sur les bords de l'Euphrate se trouvent des pots et des bouteilles d'où sortent des serpents (5). A Assour, on a découvert dans le temple

(1) Voici d'après CH. F. JEAN (*Le milieu biblique avant Jésus-Christ, II : La littérature*, Paris, 1923, p. 275-276) les présages que l'on tirait de la rencontre d'un serpent : « Si un serpent est furieux contre un homme et siffle et que sa langue sorte, cet homme deviendra vieux et sera tué. — Si un serpent devant un homme à droite tombe (?) de son (?) il s'en ira, le non bien-être dans son corps. — Si un serpent devant l'homme à gauche tombe : réalisation du désir. — Si un serpent tombe sur l'épaule d'un homme : malheur, l'homme mourra. — Si un serpent tombe dans le sein d'un homme, ses fils mourront. »

(2) M. WITZEL, *Der Drachenkämpfer Ninib*, p. 136.

(3) IDEM, *op. cit.*, p. 156 et surtout p. 157 note 1.

(4) P. HEINISCH, *Das Buch Genesis*, p. 137 ; M. WITZEL a groupé a la fin de son volume : *Der Drachenkämpfer Ninib*, table I, figures 1-9, les principales figurations connues de la lutte du serpent contre une divinité ou des hommes.

(5) M. WITZEL, *Der Drachenkämpfer Ninib*, p. 223-224 : « Da der Drachenkampf nur eine Versinnbildlichung der Wasserstauung ist, finden wir auch fast überall bei den Drachenkampfdarstellungen das eine oder andere Symbol der

d'Ishtar un petit autel à libations, de 90 centimètres de haut sur 42 de large et 48 de profondeur. Il a la forme d'une maisonnette à étages, dont le rez-de-chaussée a 48 centimètres tandis que l'étage, placé en retrait, en a 42. Sur chacune des parois, des serpents dressés rampent vers le haut. Ceux des côtés avancent la tête sur la face antérieure et les deux de devant, venant des coins, se glissent sous les fenêtres du rez-de-chaussée pour poser leur tête sur les colonnes médianes. Les bordures au-dessus des fenêtres sont ornées d'oiseaux, probablement de colombes, l'oiseau d'Ishtar. Des autels semblables ont été retrouvés, ailleurs encore, en Mésopotamie (1). Or, les fouilles américaines, pratiquées à Beisân sous la direction de Alan Rowe, ont exhumé parmi les ruines du temple d'Astarté, du XIIIe siècle avant notre ère, des objets dont la parenté avec ceux trouvés à Assour ne peut pas être mise en doute (2). En voici la description d'après H. Vincent : « Parmi les ex-voto recueillis à foison dans ce temple se trouvent de très nombreux bibelots en terre cuite d'une physionomie singulière. C'est d'abord une assez vaste série de cylindres évasés par le bas et munis d'une sorte de col moulé. La plupart ont des anses. Ils sont ajourés de trous en nombre et en formes variables et décorés de stries, empreintes, incisions souvent rehaussées de peinture. Détail plus original : il n'est pas rare que des serpents s'enroulent aux parois ou que des oiseaux (colombes?) apparaissent dans les cavités. On songerait à des brûle-parfums ; à moins qu'il ne s'agisse de simples supports d'objets liturgiques. Plus copieuse encore et d'une variété plus considérable est la série des maquettes modelées en forme de maisonnettes ordinairement à double étage, avec des colombes aux fenêtres ou des personnages parmi lesquels une représentation de femme nue occupe une place prépondérante ; elle tient des colombes ou d'autres attributs ; des serpents rampent vers elle ; gestes, attitudes, cortège suggèrent

Fruchtbarkeit. Solche sind Wasser, Gefässe. » Le serpent étant pour la même raison, très souvent mis en relation avec l'eau, on comprend facilement la liaison des deux symboles. La même raison aurait fait choisir le serpent comme symbole d'Ishtar, déesse de la fécondité.

(1) Voir la photographie et la reproduction graphique de cet autel dans H. GRESSMANN, *Altorientalische Bilder*, figures 442 et 443 à comparer avec la figure 441 ; l'explication en est donnée p. 128.

(2) C'est dans ce temple que les Philistins après leur victoire auraient exposé les armes de Saül.

sa nature et M. Rowe n'hésite pas à y reconnaître les répliques frustes de la déesse même qu'on vénérait en ce sanctuaire, l'Astarté syrienne. » (1)

Grâce au rapprochement de ces trouvailles, ne devient-il pas fort probable que les traditions chaldéennes sur le serpent se sont répandues en terre chananéenne ? Au reste, ailleurs encore qu'à Beisân, on a découvert des objets de même nature. A Gézer, c'est un serpent de bronze recueilli dans la fosse à offrandes du grand haut-lieu. A Ta'annak, dans des maisons pouvant remonter au XVI[e] siècle, ce sont des têtes de serpent « qui avaient dû manifestement jouer le rôle de dieux lares ou d'amulettes tutélaires » (2). Rappelons enfin qu'en Palestine, le serpent a des relations spéciales avec l'eau et les sources comme en Babylonie. Le premier livre des Rois signale près de la fontaine de En-Rogel, dans la vallée du Cédron, l'existence de « la pierre des serpents » (3), et le livre de Néhémie parle de « la source des dragons » (4). Serait-il étonnant, vu l'analogie avec les idées babyloniennes, qu'en Chanaan aussi, le serpent ait été mis en connexion non seulement avec les dieux chtoniens, mais avec les puissances ténébreuses qui viennent de l'abîme, avec les démons ?

Notre argumentation est confirmée par le fait que de nombreux peuples orientaux ont associé serpent et démon. Les Perses se sont représenté le démon Dahaka, création du principe mauvais Angra-Mainyu, sous forme de serpent, et ils lui ont attribué l'introduction de la mort sur la terre (5). Les Arabes se représentent les démons, qu'ils nomment Dshinns, sous formes d'animaux, et ils croient que chaque serpent est le siège d'un Dshinn (6). En Égypte aussi le reptile reçoit des attributs bons

(1) H. VINCENT, *L'année archéologique* 1924-5 *en Palestine*, dans la *Revue biblique*, nouv. sér., t. XXXV, 1926, p. 125-126 et voir les reproductions photographiques dans H. GRESSMANN, *Altorientalische Bilder*, figures 672-673 et l'explication p. 193.

(2) H. VINCENT, *Canaan*, p. 174-176 et J. BENZINGER, *Hebraïsche Archäologie*, dans les *Angelos-Lehrbücher*, t. I, 3[e] édit., Leipzig, 1927, p. 327.

(3) I *Reg.*, I, 9.

(4) II *Esdr.*, II, 13.

(5) J. SCHEFTELOWITZ, *Die Altpersische Religion und Judentum*, Giessen, 1920, p. 42 et suiv.

(6) V. ZAPLETAL, *Alttestamentlisches*, p. 24 et suiv. ; J. WELLHAUSEN, *Skizzen und Vorarbeiten*, t. III, Berlin, 1887, p. 137 ; A. MUSIL, *Arabia Petraea*,

et mauvais. Il sert de représentation à Osiris ; il suscite aux morts, dans leur voyage souterrain, de grandes difficultés, et il a mordu Rê, le père des dieux (1). Enfin chez les Grecs, le serpent a des relations spéciales avec l'Hadès et les dieux infernaux (2).

Il nous semble légitime de conclure que, dans l'antiquité, aucun animal n'est aussi souvent associé aux démons que le serpent. Il est de plus établi que les croyances aux démons-serpents étaient fort répandues aussi bien chez les Sémites du Nord que chez ceux du Sud. Plusieurs indices tendent à prouver que les habitants de Chanaan n'ont pas échappé à cette conception générale.

A la lumière de ces traditions anciennes on comprend que les Hébreux aient perçu, dans le récit de la Bible, à travers la forme du serpent la puissance néfaste à laquelle sont imputables la chute et la tentation du premier couple humain (3).

Contre ces conclusions, on soulève certaines difficultés. Le silence des livres sacrés postérieurs à la Genèse touchant le démon et le rôle du serpent constitue la principale. Il faut, en effet, descendre de plusieurs siècles, avant de retrouver une affirmation de l'action néfaste du diable dans la perte du bonheur paradisiaque (4). Lagrange répond très justement à cette objection « qu'il n'est pas critique de s'éloigner du sens obvie sous prétexte que le diable n'était pas inventé » (5). D'ailleurs les données de l'auteur de la Genèse n'égalent pas en précision les détails des révélations suivantes. Nous disons que le démon dont il parle est Satan, mais lui-

Vienne, t. III, 1908, p. 320 : W. W. G. Baudissin, *Adonis und Esmun*, Leipzig, 1911, p. 325 et suiv.

(1) Cf. É. Amélineau, *Du rôle des serpents dans les croyances religieuses de l'Égypte*, dans la *Revue d'histoire des religions*, t. LI, 1905, p. 335, et suiv. et les ouvrages plus généraux de A. Ermann, *Die ägyptische Religion*, 2e édit., Berlin, 1909, p. 168, 246 ; G. Roeder, *Urkunden zur Religion des alten Aegypten*, Leipzig, 1915, p. XXIX, 140, 255-256.

(2) E. Küster, *Die Schlange in der griechischen Kunst und Religion*, dans les *Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten*, t. XIII, fasc. 2, 1923, p. 60 et suiv., 94, 134 et suiv.

(3) Voir Th. Van Tichelen, *Schepping en Zondvloed*, p. 73-78.

(4) Dans *Sap.*, II, 24, il est fait mention du diable et non du serpent, comme auteur de l'introduction de la mort sur la terre. Voir L. Dennefeld, *Le messianisme*, p. 19.

(5) M.-J. Lagrange, *L'innocence et le péché*, p. 350.

même ne le nomme pas ; nous en faisons le chef des esprits mauvais parce qu'il a un lignage, mais c'est là une déduction qui n'est pas de l'auteur du récit (1).

D'autres objections, plus spécieuses, ont été présentées. Le récit, dit-on, ne laisse pas entendre que le reptile soit le porte-parole d'un autre être supérieur, usant de lui pour provoquer la chute de l'homme. En outre, si le serpent est le démon, le coupable aurait échappé à la punition, tandis que le reptile innocent aurait subi le châtiment (2).

Ces difficultés ne peuvent d'aucune façon énerver les preuves que nous avons fait valoir en faveur du caractère démoniaque du reptile. Sans doute le démon n'est pas puni parce que le serpent rampe sur le ventre et mange de la poussière. Mais cette remarque fait songer à une conception moins fruste du rôle du serpent. Lui non plus n'est pas châtié parce qu'il rampe ou mange de la poussière. L'auteur sacré, dont nous avons souligné l'habileté et la finesse d'esprit, serait-il assez naïf pour considérer ces propriétés comme des effets de la punition divine ? N'est-il pas plus conforme aux qualités de son esprit et aux procédés de composition dramatique dont il use, de penser qu'il a donné aux propriétés de l'animal la valeur de symbole de la punition divine ? Il nous semble que tout en maintenant la réalité du démon, on peut voir dans les caractères naturels du serpent un symbole de la punition infligée directement au démon (3). Quant à l'apparente identité entre le serpent et le démon, il semble qu'il faille l'expliquer aussi par la distinction entre réalité et symbole, à moins de prêter à l'auteur la croyance à un être hybride, à la fois serpent et démon (4). Mais cette dernière

(1) Voir K. Frühstorfer, *Die Paradiesessünde*, p. 74 et suiv. ; P. Heinisch, *Das Buch Genesis*, p. 120 et suiv.

(2) L. Dennefeld, *Le messianisme*, p. 17-18.

(3) H. Junker, *Die biblische Urgeschichte*, p. 49-50 : « Der Erzähler von Gen. 3 wollte nun in seiner Erzählung den Gedanken ausdrücken, dass die Sünde nicht aus den Menschen stamme, der gut von Gott erschaffen war, dass vielmehr von einer heimtückischen gott-und menschenfeindlichen Macht dem Menschen suggeriert worden sei. Um diese Macht zu charakterisieren und im Symbol ihr innerstes verderbliches Wesen darzustellen, lässt der Erzähler die unheimliche Schlange als sichtbare Verkörperung eben jener Macht in der Erzählung auftreten. Um hier ein Missverständnis von vornherein auszuschliessen,die den Menschen verführende Macht ist kein blosses Symbol, sondern eine Realität. »

(4) Pour P. Joüon (*Le grand dragon, l'ancien serpent* p, 445,) le *nahash*.

hypothèse est à rejeter. Le serpent est pour l'auteur une créature de Dieu, ayant droit au séjour dans le paradis, comme les animaux des champs, parmi lesquels il le range, et qui a reçu de l'homme son nom. Si, d'après l'auteur, il était à la fois esprit et animal, la parole et l'intelligence ne lui étant pas retirées dans la malédiction, il serait resté, après la chute, esprit et animal. Il faut donc distinguer les deux et attribuer au reptile un rôle de symbole que ses qualités naturelles le prédisposaient à remplir et que, par ailleurs, les croyances de certains peuples ont également conservé (2). L'historicité du récit n'est nullement atteinte ; au contraire, elle est renforcée, puisqu'il y eut tentation de la femme par le démon et chute du premier couple humain.

III. — Le tentateur de l'homme, au chapitre III de la Genèse, est le démon. En châtiant celui-ci, Dieu annonce que désormais l'inimitié régnera entre la femme et le serpent et entre leur descendance ; la postérité de la femme meurtrira la tête du reptile, et le reptile meurtrira le talon de la descendance d'Ève.

Pour connaître la nature et l'issue de cette lutte, deux questions se posent : d'abord que faut-il entendre par la postérité du démon et par la postérité de la femme ; ensuite la lutte finira-

de la Genèse aurait été avant la chute un dragon, ayant des pattes et mangeant de l'herbe ou du feuillage. Après la chute, il est châtié dans sa nourriture et dans sa marche. Le dragon est pour ainsi dire dégradé en serpent. Cette hypothèse manque de fondement, car nous n'avons pas de preuve que *nahash* désigne jamais un animal merveilleux, réunissant les perfections de plusieurs espèces, possédant des pattes, voire des ailes. Si saint Jérôme a traduit *Exod.*, VII, 15, par *draco*, il faudrait prouver que sa traduction est exacte, et il est évident que pour lui *draco*, *Exod.*, VII, 12 et 15, est l'équivalent de *coluber* des versets 9 et 10. Quant à la suggestion de saint Jean qui parle de Satan sous la figure du dragon ou du serpent (*Apoc.*, XII, 9 et XX, 2) elle ne peut constituer une preuve. P. Joüon remarque que « manger de la terre » est souvent entendu au sens figuré, mais croit que l'ordre emphatique « et c'est de la terre que tu mangeras » est défavorable à l'interprétation figurée. Cependant la vivacité du récit est telle qu'il ne faut pas s'arrêter à ces particularités, nous semble-t-il. Nous refusons avec le P. Joüon de dire que « la marche naturelle du serpent est *déclarée* pénale », mais nous disons que la marche naturelle est interprétée comme symbole de punition.

(2) H. Junker, *Die biblische Urgeschichte*, p. 50-51. Avec raison Junker fait remarquer que son exégèse est conforme aux décisions de la Commission biblique du 30 juin 1909 sur l'historicité de la tentation par le diable « sub specie serpentis ». Voir *Enchiridion biblicum. Documenta eeclesiastica Sacram Scripturam spectantia auctoritate pontificalis Commissionis de re biblica edita*, Rome, 1927, n° 334.

t-elle par une victoire et celle-ci amènera-t-elle un changement dans l'économie actuelle des relations entre Dieu et les hommes, c'est-à-dire, la victoire est-elle eschatologique ?

La descendance de la femme et celle du serpent sont désignées par le même terme : זרע. Il signifie d'abord l'action de semer et ensuite l'objet de cette action, la semence, spécialement le *semen virile*, d'où le sens collectif de postérité et de race. Dans quelques cas, le mot est appliqué à un individu, mais cette restriction ne s'impose que si le contexte l'indique (1).

Il peut paraître étrange de parler de la descendance du démon. L'emploi de cette métaphore nous semble tenir à des raisons d'ordre purement littéraire. Ayant symbolisé le démon par un serpent, le narrateur symbolise par la race du serpent ceux qui sont sous ses ordres. De plus, c'est la mention de la descendance de la femme qui l'amène à nommer la descendance du démon, et cette mention s'imposait afin d'établir le caractère durable de la lutte et sa gravité pour le serpent. Le combat ne finit pas à la mort d'Ève ; sa descendance le continuera. Le texte même porte un indice non équivoque du caractère littéraire de cette expression. Après avoir parlé des deux races et prédit la lutte qu'elles se livreront, l'auteur annonce la victoire non plus d'une race sur l'autre, mais de la race de la femme sur le serpent lui-même. « La descendance de la femme te meurtrira la tête, et toi (serpent) tu la (descendance) meurtriras au talon (2) » ; le masculin הוא et les suffixes dans les verbes ישופך et תשופנו indiquent qu'il ne s'agit plus de la femme mais de sa descendance, tandis que la seconde personne, dans les pronoms et les verbes, montre bien que Jahvé continue à s'adresser au serpent lui-même (3).

Il est beaucoup plus difficile de discerner ce que l'auteur du récit a compris par le זרע de la femme. Les uns attribuent au mot un sens collectif, les autres un sens individuel. Les premiers remarquent qu'il est vain de recourir au singulier des pronoms הוא et ךָ pour en inférer le caractère individuel des deux ennemis ; הוא représente זרע et ךָ désigne le serpent qui continue la lutte. Il n'y a pas non plus d'argument à tirer

(1) *Gen.*, IV, 25 ; XXI, 13 ; I *Sam.*, I, 11 ; II *Sam.*, VII, 12.
(2) *Gen.*, III, 15.
(5) Th. van Tichelen, *Schepping en Zondvloed*, p. 78.

du fait que si l'on admet le sens collectif, la prédiction ne se réaliserait pas tout à fait : beaucoup d'hommes ne font pas la guerre au démon et surtout il y en a bien peu qui le vainquent complètement (1). Cette objection provient d'un littéralisme exagéré. Toutefois les exégètes qui laissent à זרע son sens collectif, n'entendent pas tous de la même façon la collectivité représentée par la descendance d'Ève. Les uns estiment que la victoire reviendra à l'humanité tout entière, considérée dans son ensemble (2). Les autres prennent la collectivité au sens distributif et croient le triomphe promis à chaque homme qui s'oppose au démon. Ces deux opinions ne se contredisent qu'en apparence. Au fond de toute âme humaine il y a lutte entre le bien et le mal, mais la victoire n'appartient pas à chacun. Elle est propre « aux fils de la femme » pris dans leur ensemble.

Nous croyons que l'explication collective de la descendance du serpent n'épuise pas la teneur du texte sacré. Avant d'établir que le sens individuel se recommande de sérieuses raisons, nous devons prouver que la malédiction du serpent ne contient pas seulement l'annonce d'une lutte, mais renferme aussi l'assurance d'une victoire.

De nombreux exégètes, parmi lesquels H. Holzinger (3), E. Hühn (4), H. Gunkel (5), O. Procksch (6), J. Richter (7), J. Skinner (8), n'admettent pas que le texte renferme une promesse de victoire. Ils font remarquer que pour la femme et pour le serpent la lutte conduit au même résultat. La morsure au talon est aussi mortelle que l'écrasement de la tête. En second lieu, l'annonce d'une victoire de l'humanité, tombant à brûle-pourpoint au milieu des menaces, est en dehors du contexte. Enfin,

(1) A. Bea, *Institutiones biblicae scholis accommodatae*, t. II, Rome, 1928, p. 170 : « Neque enim dici potest omnes homines pugnare contra diabolos (proh dolor nimis multi sunt qui cum ipsis faciunt), ac multo minus omnes conterunt caput diaboli i. e. eum plane devincunt. »

(2) C'est la façon dont l'entendent W. Engelkemper, *Das Protoevangelium*, p. 365 et suiv. et P. Heinisch, *Das Buch Genesis*, p. 126-127.

(3) H. Holzinger, *Genesis*, dans *Die Heilige Schrift des Alten Testaments* de E. Kautzsch, Fribourg-en-Br., 1898, p. 34 et suiv.

(4) E. Hühn, *Die messianischen Weissagungen*, Fribourg-en-Br., 1899, p. 136.

(5) H. Gunkel, *Genesis*, p. 20-21.

(6) O. Procksch, *Genesis*, p. 36-37.

(7) J. Richter, *Die messianischen Weissagungen*, Giessen, 1905, p. 14.

(8) J. Skinner, *Genesis*, p. 81.

puisqu'il ne s'agit pas du démon, il n'y a pas lieu de parler de victoire du bien sur le mal ou de l'humanité sur le diable. Contrairement à cette opinion, d'accord avec L. Dennefeld (1), W. Engelkemper (2), J. Feldmann (3), K. Frühstorfer (4), P. Heinisch (5), R. Kittel (6) M.-J. Lagrange (7), E. Sellin (8), et bien d'autres, nous estimons que la malédiction du reptile contient la promesse d'une victoire pour la descendance de la femme.

Nous n'avons plus à revenir sur l'argument tiré de l'absence du démon. Nous avons en effet établi plus haut, que le serpent est bien le symbole du démon. Les deux autres raisons invoquées manquent également de fondement. C'est se mettre en contradiction avec le texte que de prétendre trouver dans la malédiction du serpent l'annonce de suites également pernicieuses pour les deux antagonistes. S'il en était ainsi, la sentence finale de Jahvé serait complètement énervée. Les versets 14 et 15 sont une malédiction du reptile. En quoi consisterait la peine annoncée si le tort qu'il causera à la femme était équivalent à celui qu'elle lui inflige ? S'il n'y a qu'inimitié et lutte ce serait la femme qui serait punie et non le serpent. Lui, reste ce qu'il est, un être hostile à Dieu. La femme, au contraire, perdant l'amitié du créateur, se voit privée des biens qui y sont attachés (9).

(1) L. Dennefeld, *Le messianisme*, p. 17.
(2) W. Engelkemper, *Das Protoevangelium*, p. 368.
(3) J. Feldmann, *Paradies und Sündenfall*, p. 247 et suiv.
(4) K. Frühstorfer, *Die Paradiesessünde*, p. 46-47.
(5) P. Heinisch, *Das Buch Genesis*, p. 216.
(6) R. Kittel, *Geschichte des Volkes Israël*, 4e édit., Gotha, 1922, t. II, p. 406.
(7) M.-J. Lagrange, *L'innocence et le péché*, p. 365-366.
(8) E. Sellin, *Die israelitisch-jüdische Heilandserwartung*, p. 40.
(9) On a beaucoup écrit sur la signification du verbe שׁוף. Voir : P. Haupt, *The Curse of the Serpent*, p. 155. et P. Dhorme, *Le livre de Job*, dans les *Études bibliques*, Paris, 1916, p. 123, qui résume bien l'état des connaissances philologiques actuelles : « Le verbe שׁוף, comme on le voit dans *Targ.*, *G.* et *Vulg.*, a le sens d'« écraser » ou de « broyer », exactement comme dans Gen., III, 15 הוא ישופך ראש « il t'écrasera la tête ». La racine שׁוף, parallèle à שׁפף, a gardé en araméen le sens de « broyer, triturer », tandis qu'en assyrien *šâpu* serait plutôt « piétiner », d'où le substantif *šêpu* « pied ». (Streck, dans *Babylonica*, II, p. 218, n. 1). La double signification de l'arabe « polir » (par le frottement) et « voir, regarder » pourrait donner la clef du jeu de mot de Gen., III, 15, où la proposition répondant à « il t'écrasera la tête » est ואתה תשופנו עקב et tu le viseras au talon ». Il n'est donc pas nécessaire, dans ce dernier cas, de recourir à une parenté de שׁוף avec שׁאף, dans le sens d'« aspirer à, chercher

L'inégalité des sorts est d'ailleurs indiquée par l'antithèse, talon et tête, qui est intentionnelle (2). Le *vaw* qui sépare les deux membres du stique est à prendre dans un sens adversatif, si bien que la traduction exacte de la pensée de l'auteur doit être : « La descendance de la femme t'écrasera la tête, mais toi, tu ne lui écraseras que le talon. » (1)

Le second argument est tout aussi précaire. L'annonce de la victoire de la femme convient parfaitement au contexte. Les châtiments, parmi lesquels elle figure, atteignent non pas l'homme, mais le reptile. Maudit entre tous les animaux, le serpent sera, de plus, écrasé par les fils de la femme (2).

Il y a donc promesse d'une victoire, laquelle sera eschatologique. La lutte entre le serpent et la descendance de la femme est morale et religieuse. Le tentateur a privé l'homme de l'intimité divine, qui, dans la pensée du Jahvé devait durer sans fin, Adam et Ève étant immortels. Par delà cette hostilité à l'homme, l'esprit mauvais se révèle ennemi de Dieu. S'il y a victoire, ce sera donc le triomphe de Dieu et des hommes dans l'ordre moral, et si ce triomphe est complet grâce au bannissement de l'activité démoniaque, on assistera au retour d'une ère de paix et de félicité où Dieu et l'homme seront réconciliés. Mais une telle victoire ne peut s'acquérir par les triomphes partiels des individus ; elle ne se conçoit pas aisément comme étant le fait de la collectivité tout entière sans le recours au triomphe d'une personne qui la représente éminemment.

Eschatologique, cette victoire sera en même temps le triomphe du Messie. Le mot זרע peut avoir un sens individuel. Après la naissance de Caïn, Ève se réjouit d'avoir enfanté un זרע. Dans ce texte, le sens individuel est certain (3). Ailleurs Jahvé déclare à David : « Je ferai lever après toi la semence qui viendra de ton corps et j'établirai son royaume. Elle me bâtira une

à, viser. » Consulter également les remarques de L. DÜRR dans sa recension du livre de P. DHORME : *Archiv für Orientforschung*, t. VI, 1930, p. 28. Si l'on veut un aperçu plus érudit sur la question cf.: E. KÖNIG, *Genesis*, p. 244.

(1) C'est ce qu'a bien remarqué H. GUNKEL, *Genesis*, p. 21.

(2) A. JEREMIAS, *Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients*, 3e édit., Leipzig, 1916, p.98, écrit :« Als Ausgang des Kampfes ist jedenfalls Vernichtung der Schlange in Aussicht gestellt... »

(3) *Gen.*, IV, 1.

maison et j'établirai le siège de son royaume jusqu'à l'éternité. »(1) Or, Salomon seul a entrepris l'édification du temple. Mais il y a plus que ces textes, toujours plus ou moins sujets à discussions. L'auteur du troisième chapitre de la Genèse n'a pas seulement consigné ici ses connaissances sur l'avenir de la nation. Il ajoute que la tribu et le peuple choisis par Jahvé vont au devant de brillantes destinées. Il nourrit un espoir vague mais très ferme en la venue d'un dominateur de tous les peuples (2). Ne faut-il pas éclairer la victoire des fils de la femme par les promesses aux Patriarches ? Il ne serait pas étonnant que le rejeton de Juda ait été visé dans le זרע en question. Avec l'idée de Messie, a dû naître l'explication individuelle du texte. L'interprétation juive (3), l'*αὐτός* de la LXX et l'exégèse chrétienne indiquent bien que la tradition est entrée très tôt dans cette voie (4). Lagrange l'écrit fort justement : « C'est trop dire : le Seigneur promit à l'homme un Rédempteur. Mais ce n'est pas assez dire : Dieu annonce une lutte désormais incessante. Si le texte vise réellement un adversaire unique qui finira par être vaincu par le lignage de la femme, il devient plus vraisemblable que le vainqueur est une personne qui représente toutes les puissances du bien, comme le serpent premier, — c'est la qualification de l'exégèse juive, — représente la principale énergie du mal répartie entre son lignage et lui. » (5)

La première vision d'avenir dans la Bible unit dans une même perspective un vainqueur et un ennemi de Dieu et des hommes. L'ennemi c'est le diable. Son opposition est d'ordre moral. Elle durera jusqu'au jour où l'œuvre de Dieu sera rétablie dans sa pureté primitive et elle s'exercera contre les fils de la femme pour atteindre en définitive le Créateur lui-même. Un descendant d'Ève l'anéantira pour toujours.

Une telle vision ne manque pas de grandeur. Elle témoigne

(1) II *Sam.*, VII, 12-13 ; cf. TH. VAN TICHELEN, *Schepping en Zondvloed*, p. 78-79.

(2) *Gen.*, XLIX, 8-12.

(3) J. B. FREY, *L'état originel et la chute de l'homme d'après les conceptions juives au temps de Jésus-Christ*, dans la *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. V, 1911, p. 507-545.

(4) IRÉNÉE, *Adversus haereses*, III, 23 ; IV, 40; V, 21 (PG, VII, 964, 1114, 1179).

(5) M.-J. LAGRANGE, *L'innocence et le péché*, p. 355.

de préoccupations morales et religieuses très hautes. Elle subordonne l'homme et le démon à Dieu. Elle rend compte de l'existence du mal physique et moral sur la terre. Elle excuse l'homme de l'y avoir introduit et fait miroiter à ses yeux, comme motif d'espérance et d'optimisme, la certitude de la victoire. C'est l'ennemi qui est l'auteur de tout le mal. Son action perdure à travers les siècles et le dominateur issu de Juda, à qui appartient le commandement des nations, devra, avant de rétablir l'ordre voulu par Dieu, écraser la tête du reptile.

Ces promesses ne projettent-elles pas sur les visions d'avenir des prophètes d'Israël une lueur qui complète leurs descriptions sur les ennemis du royaume de Dieu ? Nulle part dans l'Ancien Testament nous ne retrouverons affirmée la victoire du Messie sur le démon aux temps eschatologiques. Par contre les apocryphes juifs et les livres du Nouveau Testament reprendront les données des premiers chapitres de la Genèse. En attendant ces développements et une formulation plus nette, il ne faudra pas oublier que, dans un raccourci saisissant, les premières pages de la Bible nous ont présenté, détachées des contingences historiques, les forces opposées et nous les ont montrées aux prises : Dieu, le Messie et l'homme d'une part, le démon d'autre part jouant le rôle d'Anti-Dieu et d'Antéchrist.

CHAPITRE II

L'opposition des peuples au royaume de Dieu dans les premières visions d'avenir

A l'hostilité du démon annoncée par le Protévangile, les prophètes ont substitué l'hostilité des peuples et des rois. L'objet de ce chapitre est de rechercher quels facteurs ont déterminé les Hébreux à regarder Jahvé comme l'ennemi de certaines nations et à donner une si large place, dans les espérances messianiques, à l'opposition terrestre contre le royaume de Dieu. Le relevé des opinions récentes sur l'eschatologie d'Israël commande la méthode et fixe les limites de ces recherches. C'est sur l'histoire et sur les traditions religieuses du peuple élu que doit d'abord porter notre enquête. En outre, elle ne peut se restreindre aux seuls prophètes écrivains. Remontant aux premières attestations des croyances messianiques, elle a pour devoir de montrer comment les idées monothéistes et messianiques préprophétiques ont amené Israël à se représenter l'avènement de l'ère future comme l'aboutissement d'un triomphe de Dieu et du Messie sur les ennemis de la nation élue (1).

(1) Nous avons spécialement consulté : W. W. BAUDISSIN, *Studien zur semitischen Religionsgeschichte*, Berlin, 1911 ; L. DENNEFELD, *Le messianisme*, p. 23-25 ; L. DESNOYERS, *Histoire du peuple hébreu des Juges à la captivité*, Paris, t. I, 1922, t. II-III, 1930 ; W. EICHRODT, *Die Hoffnung des ewigen Friedens im alten Israël. Ein Beitrag nach der israelitischen Eschatologie*, dans les *Beiträge zur Förderung christlicher Theologie*, t. XXV, Gutersloh, 1920 ; H. GUNKEL, *Abraham*, dans *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 2e édit., t. I, col. 65-68; J. HEHN, *Die biblische und babylonische Gottesidee. Die israelitische Gottesauffassung im Lichte der altorientalischen Religionsgeschichte*, Leipzig, 1913 ; G. HÖLSCHER, *Geschichte der israelitischen und jüdischen Religion*, dans la *Sammlung Töpelmann*, sér. I, t. VII, Giessen, 1922, p. 53-88 ; R. KITTEL, *Geschichte des Volkes Israël*, dans les *Handbücher der Alten Geschichte*, série I, partie 3, t. I, 5e édit., Gotha, 1923, p. 378-394 ; E. KÖNIG, *Geschichte der alttestament-*

I. — Prêter à Dieu des ennemis terrestres est tout naturel pour qui réfléchit au souverain domaine du Créateur et constate la transgression de la loi divine par une partie de l'humanité. Ce n'est pas la voie suivie par la croyance israélite. Aux origines de la nation, les descendants d'Abraham paraissent s'être préoccupés moins de la valeur morale des individus que de la grandeur du clan, moins des dispositions des peuples païens à l'égard des exigences de la loi naturelle que de leur attitude envers la nation choisie. Ce ne sont pas les individus qui prennent figure d'ennemis de Dieu, mais les peuples étrangers et leurs chefs. L'opposition est plus politique que morale.

A la lumière de la révélation, qui montre Dieu maître du monde et père de tous les croyants et qui accorde aux individus, aux nations et aux races une égalité parfaite devant la Providence, les idées d'Israël peuvent paraître étranges. Elles n'ont pu naître et se développer que grâce aux conceptions spéciales sur Jahvé et sur ses relations avec la nation élue et les peuples. Jahvé, seul vrai Dieu, ne limite pas son domaine à Israël. Il se fait craindre d'Abimélech (1), rend visite à Laban (2), bénit les peuples de la terre à cause de la fidélité des siens (3), leur fait sentir la force de son bras (4) et anéantit Sodome et Gomorrhe (5). Il est cependant, à un titre spécial, le Dieu d'Israël. Son intimité avec le peuple élu se révèle dans les désignations de la divinité par les plus anciens livres sacrés : Jahvé est le Dieu d'Israël (6),

lichen Religion, 3e édit., Gutersloh, 1924, p. 148-340 ; R. KREGLINGER, *La religion d'Israël*, dans les *Études sur l'origine et le développement de la vie religieuse*, Bruxelles, 1922, p. 124-143 ; J. NIKEL, *La religion d'Israël*, dans *Christus. Manuel d'histoire des religions*, 4e édit., Paris, 1923, p. 813-871 ; L. PIROT, *Abraham*, dans le *Dictionnaire de la Bible. Supplément*, t. I, col. 8-28 ; TH. PAFFRATH, *Gott Herr und Vater. Gnadenführung der biblischen Offenbarung*, dans *Katholische Lebenswerte*, t. XIII, Paderborn, 1930 ; B. STADE, *Ein Land, wo Milch und Honig fliesst*, dans la *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, t. XXII, 1902, p. 321 et suiv. ; J. TOUZARD, *La religion d'Israël*, dans *Où en est l'histoire des religions*, Paris, 1911, t. II, p. 7-35 ; IDEM, *Juif* (Peuple), dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, fasc. XIII, col. 1603-1606.

(1) *Gen.*, XX, 3.

(2) *Gen.*, XXXI, 24.

(3) *Gen.*, XXXIX, 5. Nous aurions pu multiplier les renvois dans les citations. Les endroits allégués suffisent à établir nos différentes assertions.

(4) *Num.*, XXII-XXIV.

(5) *Gen.*, XVIII-XIX.

(6) *Gen.*, XXXIII, 20 ; *Exod.*, V, 1.

notre Dieu (1), le Dieu des Patriarches (2), le Dieu des Pères (3), le Fort et le Père d'Israël (4). De son côté, la nation élue est le peuple de Jahvé (5), son héritage (6), son domaine et sa propriété (7), sa part (8), son fils (9). S'accommodant d'anthropomorphismes, les écrivains dépeignent leur Dieu sous l'image d'un grand Seigneur qui régit son fief, en surveille les intérêts, lui assure la prospérité. Il n'a pas, comme Camos, Astarté, Mardouk et les Baals chananéens, ses statues de bois, de pierre ou de métal, ni même aucune autre représentation. La défense est formelle : « Tu ne feras pas d'image taillée, ni aucune autre figure de ce qui est en haut dans le ciel, ou de ce qui est en bas sur la terre, ou de ce qui est dans les eaux en dessous de la terre. » (10) Mais le manque de représentation sensible n'empêche pas le Dieu d'Israël d'exercer partout sa puissance. Il intervient dans la vie des individus comme dans celle de la communauté. N'est-ce point lui qui rend fécond le sein de la femme (11), qui éloigne les maladies (12), qui bénit le pain et l'eau (13), qui délivre de toute nécessité (14), qui donne une longue vie (15)? C'est lui encore qui préserve des fautes et accorde la fidélité (16). Sa bonté et sa miséricorde sont inlassables (17).

Toutefois, cette attention de tous les instants au sort de l'individu n'est qu'une conséquence d'un souci plus haut. Jahvé veut se créer un peuple fort et puissant. Si toutes les nations sont à lui, sur une seule son nom a été invoqué, avec une seule

(1) *Exod.*, V, 3 ; *Lev.*, XVIII, 3 ; *Deut.*, I, 10.
(2) Très souvent ; cf. *Gen.*, XXIV, 12.
(3) *Deut.*, I, 11.
(4) *Gen.*, XLIX, 24 ; *Deut.*, XXXII, 6.
(5) *Exod.*, III, 10 ; *Num.*, XI, 29 ; *Deut.*, IX, 26.
(6) *Deut.*, IX, 26.
(7) *Exod.*, XIX, 5 ; *Deut.*, XIV, 2.
(8) *Deut.*, XXXII, 9.
(9) *Exod.*, IV, 22-23.
(10) *Exod.*, XX, 4 et le texte correspondant dans *Deut.*, V, 8.
(11) *Gen.*, XXI, 1 et suiv. ; XXIX, 31 et suiv. ; XXX, 6, 17, 20, 22 ; XXXIII, 5 ; XLI, 52 ; *Exod.*, XXIII, 26.
(12) *Exod.*, XXIII, 25.
(13) *Gen.*, XXVI, 12 ; XXVII, 27 ; XXXIX, 5 ; *Exod.*, XXIII, 25.
(14) *Gen.*, XLVIII, 15 et suiv.
(15) *Exod.*, XXIII, 26.
(16) *Gen.*, XX, 6.
(17) *Gen.*, XVI, 11 ; XXI, 17 ; XXIV, 1, 12 et suiv. ; XXV, 22 et suiv. ; XXVI, 3, 24 et suiv. ; XXXI, 3, 24, 42 ; *Exod.*, XXIV, 6 ; *Num.*, XIV, 18.

l'alliance a été conclue. Sa jalousie s'enflamme quand l'objet de sa prédilection paraît disposé à se détourner. Au contraire, après les repentances périodiques, la tribu semble plus que jamais bénéficier de la bienveillance toute-puissante de son Dieu. Or, cette union entre Jahvé et son peuple résulte d'une alliance, d'un contrat librement passé, en vertu duquel Dieu s'est obligé à protéger Israël et à le rendre maître de la terre de Chanaan, tandis que la descendance d'Abraham promettait de ne point adorer d'autre Dieu que Jahvé.

Posséder une terre semble avoir été pour la tribu naissante un rêve et une nécessité. La vie nomade sous un ciel clément et au milieu de vastes pâturages répondait à l'instinct de changement et aux aspirations de liberté. Cependant, au fur et à mesure que le clan se multipliait, les troupeaux devenaient trop abondants et trop nombreux. Des contestations et des luttes s'élevaient à propos des puits et des terres grasses. De plus, au Négeb, sur la terre de Goshen, en Égypte et à Cadès, les Israélites s'étaient rendu compte que la vie sédentaire était une condition inéluctable du développement et de l'organisation sociale et politique de la nation. La dure expérience de l'esclavage d'Égypte leur enlevait tout doute. Opprimés et exploités par le Pharaon, les enfants d'Israël soupiraient après un coin de terre où, libres de toute corvée, ils s'établiraient pour toujours.

Mais à l'heure où les Hébreux s'apprêtaient à s'emparer de la bande de terre qui longe la Méditerranée, entre l'Égypte et les monts du Taurus, toute entreprise de conquête paraissait téméraire. De Cadès, dans le désert, lieu de concentration des tribus échappées au joug pharaonique, la voie tout indiquée pour la pénétration en Chanaan était celle du Sud. La résistance fut si vive que Moïse recula, contourna l'obstacle et attaqua la frontière Est, protégée par le Jourdain. Il fallut battre les Amorrhéens, traverser le fleuve, s'emparer de Jéricho, conquérir région par région, ville par ville. Or, dans cette prise de possession de la terre promise, une force n'a jamais manqué à Israël et l'a mené au triomphe : Jahvé lui-même, le Dieu des Patriarches qui s'était engagé à combattre avec les siens.

La certitude du secours de Jahvé, donnée une première fois à Abraham, fut renouvelée à chaque chaînon de la lignée des patriarches. Élohim promet au Père de la nation une grande

récompense (1) : il obtiendra un héritier de son sang (2) et une postérité aussi nombreuse que les étoiles du ciel (3). Jacob n'a pas à craindre le séjour en Égypte. Le Dieu de son Père le fera devenir une grande nation ; il l'accompagnera dans l'exil et l'en fera sortir (4). En bénissant les enfants de Joseph, Israël prédit à Manassé qu'il deviendra un grand peuple (5). A son tour, Joseph donne à ses frères l'inébranlable certitude de remonter, avec l'aide de Dieu, dans le pays qu'Élohim promit à Abraham, à Isaac et à Jacob (6). D'ailleurs, le Seigneur n'a-t-il pas juré à Noé de ne plus détruire tous les hommes et de réserver à la descendance de Sem un avenir plus glorieux qu'à celle de Japhet (7) ? C'est aussi sur l'ordre de Jahvé qu'Abraham a quitté son pays pour la terre réservée à la grande nation, en qui toutes les familles du monde seront bénies (8).

Plus tard, Isaac reçut l'assurance de grands biens et d'une postérité nombreuse (9). Le patriarche transmit ces bénédictions à son fils Jacob :

« Que des peuples te servent
Et que des nations se prosternent devant toi,
Sois le maître de tes frères
Et que les fils de ta mère se prosternent devant toi !
Maudit soit qui te maudira
Et béni soit qui te bénira. » (10)

Enfin, Jahvé lui-même confirma ces bénédictions à Jacob,

(1) *Gen.*, XV, 1.
(2) *Gen.*, XV, 4.
(3) *Gen.*, XV, 5.
(4) *Gen.*, XLVI, 3-4.
(5) *Gen.*, XLVIII, 18-19.
(6) *Gen.*, L, 24. Ces textes sont attribués à E par les critiques. Pour la division des documents en E, J, D, P, voir : J. Göttsberger, *Einleitung in das Alte Testament*, dans les *Herders theologische Grundrisse*, Fribourg-en-Br., 1928 p.79-80 ; J. Nikel, *Grundriss der Einleitung in das Alte Testament*, dans les *Lehrbücher zum Gebrauch beim theologischen Studium*, Munster-en-W., 1924, p. 87 ; C. Steuernagel, *Lehrbuch der Einleitung in das Alte Testament*, dans la *Sammlung theologischer Lehrbücher*, Tubingue, 1912, p. 146-199.
(7) *Gen.*, IX, 25-27.
(8) *Gen.*, XII, 2-3, 7 ; XXIV, 7.
(9) *Gen.*, XXVI, 3-4, 23-25.
(10) *Gen.*, XXVII, 29.

qui les répéta à son tour, dans de célèbres oracles, à chacun de ses enfants (1).

La foi en la possession de Chanaan se raffermit sous le joug égyptien. Moïse reçoit la mission de faire sortir d'Égypte les enfants d'Israël (2). Élohim est avec eux au désert. Après la bataille contre Amalec, il promet d'effacer de dessous le ciel la mémoire de ce peuple (3). Au Sinaï, les Hébreux deviennent pour Dieu « un peuple particulier parmi tous les peuples » ; toute la terre est à Lui, mais eux seront « un royaume de prêtres et une nation sainte » (4). Aussi Jahvé veut-il les mener en Chanaan, au pays promis avec serment à Isaac et à Jacob. « Je le donnerai, déclare-t-il à Moïse, à ta postérité. J'enverrai un ange devant toi, et je chasserai le Chananéen, l'Amorrhéen, l'Héthéen, le Phérézéen et le Jébuséen. Monte vers un pays où coulent le lait et le miel. » (5) Après les avoir délivrés par des prodiges inouïs de l'esclavage des Pharaons et leur avoir fait traverser la mer à pieds secs (6), il les protège, les nourrit, les guide dans le désert (7). Enfin il leur donne Chanaan.

Mais pour conquérir cette terre promise, il a fallu, par de nombreux combats, expulser les indigènes asservis aux divinités chananéennes et aux pratiques immondes de leur culte. Aussi, le Dieu d'Israël a pris part à la mêlée et a guerroyé avec les siens. Les ennemis de son peuple sont ses ennemis (8), et l'on rapporte qu'au plus fort de la lutte, le Seigneur lui-même est intervenu invisiblement parmi les combattants (9). C'est lui qui inspire la frayeur aux ennemis (10) et la victoire est l'œuvre de son bras tout-puissant (11).

(1) *Gen.*, XXVIII, 13-14. Ce textes et ceux cité aux notes 7 à 11 de la page précèdente sont attribuées à J.

(2) *Exod.*, III, 10.

(3) *Exod.*, XVII, 14-16.

(4) *Exod.*, XIX, 5-6.

(5) *Exod.*, XXXIII, 1-3. Les textes des notes 2 à 5 seraient de E.

(6) *Gen.*, XV, 13 et suiv. ; XLVI, 3 et suiv. ; *Exod.*, III, 7 et suiv. ; XIV, 13-14 ; 21 et suiv. ; XVIII, 8 et suiv. ; XIX, 4 ; *Num.*, XXIII, 22 ; XXIV, 8.

(7) *Exod.*, XIII, 21-22 ; XV, 22 et suiv. ; XVII, 1 et suiv. ; 8 et suiv. ; XVIII, 8 ; XIX, 4 ; *Num.*, X, 35 et suiv. ; *Jos.*, XXIV, 17.

(8) *Exod.*, XVII, 16 ; XXIII, 22 ; *Num.*, X, 35 ; *Jos.*, X, 14 ; *Jud.*, V, 23, 31.

(9) *Num.*, X, 35.

(10) *Exod.*, XIV, 24-25 ; XXIII, 27.

(11) *Exod.*, XIV, 30 ; XV, 21 ; XXIII, 27 et suiv. ; XXXIII, 2 ; XXXIV, 11 ; *Num.*, X, 35 ; XXI, 3.

Balaam, le fils de Béor, l'homme à l'œil fermé, qui entend les paroles de Dieu, qui contemple les visions du Tout-Puissant, proclame à son tour l'union entre Jahvé et son peuple :

« Quelles sont belles tes tentes, ô Jacob,
Tes demeures, ô Israël.
Elles s'étendent comme des vallées,
Comme des jardins au bord d'un fleuve,
Comme des aloès que Jahvé a plantés,
Comme des cèdres sur le bord des eaux. » (1)

Ces bienfaits expliquent l'action vigoureuse de Dieu :

« L'eau déborde de ses deux seaux,
La race croît sur des eaux abondantes (2),
Son roi s'élève au dessus d'Agag
Et son royaume est exalté !
Dieu le fait sortir d'Égypte !

Il lui est comme la vigueur du buffle.
Il dévore les nations qui lui font la guerre,
Il brise leurs os et les foudroie de ses flèches.
Il ploie les genoux, il se couche comme un lion,
Comme une lionne, que personne ne fera lever. » (3)

Jahvé apparaît ainsi depuis les temps anciens comme un homme de guerre, איש מלחמה (4). Le cantique de Débora n'est qu'un chant de victoire magnifiant le Dieu d'Israël pour son triomphe sur le Chananéen. C'est sans doute le récit de faits d'armes semblables que contenait un ouvrage perdu, intitulé « le livre des guerres de Jahvé ». Au retour des combats sanglants, des corps à corps féroces et implacables, quand le sang des ennemis rougissait encore les armes et les pieds des héros, le chef entonnait un cantique à Jahvé, dont le thème était pareil à celui de l'« envoi » du cantique de Débora :

« Périssent ainsi tous ceux qui te haïssent, ô Jahvé.
Mais ceux qui t'aiment, qu'ils soient comme le lever du soleil puissant.»(5)

(1) *Num.*, XXIV, 5-6.

(2) Le texte est très obscur. L. Dürr *(Die Heilige Schrift des A. T.*, Bonn 1929, *in h. loc.)* propose de lire : « L'eau déborde de ses rejetons, et sa race est irriguée d'eaux abondantes. »

(3) *Num.*, XXIV, 7-9.

(4) *Exod.*, XV. 3 ; *Psalm.* XXIV, 8. Cf. Isai., XLII, 13 ; LII, 10 ; LIX, 16-17 ; LXIII, 1.

(5) *Jud.*, V, 31. Voir W. W. Baudissin, *Studien*, p. 150 et suiv. ; J. Hehn,

Enfin, l'arche n'est-elle pas, sous certains aspects, un sanctuaire guerrier ? On la porte au plus fort de la mêlée comme un signe du secours divin. Quand elle part du camp, le chef supplie :

« Lève-toi, Jahvé et que tes ennemis soient dispersés !
Que ceux qui te haïssent, fuient devant ta face ! »

A son retour, il proclame :

« Arrête-toi, Jahvé et bénis les myriades des milliers d'Israël. » (1)

En conclusion, c'est grâce à leurs conceptions spéciales sur Jahvé, sa nature, ses attributs, ses relations avec le peuple auquel il est lié par de multiples promesses et contrats, dont l'objet est matériel, que les anciens Hébreux ont attribué à Dieu des ennemis terrestres. Deuxièmement, c'est la conquête de Chanaan qui permit à ces idées de se préciser, de s'enrichir, de se formuler et de pénétrer au cœur de la nation. L'opposition politique et terrestre à Jahvé apparaît comme un fruit de l'histoire et des croyances monothéistes. Le messianisme naissant transforma ces ennemis terrestres en adversaires eschatologiques.

Die biblische und babylonische Gottesidee, p. 275-280 ; L. DESNOYERS, *Histoire du peuple hébreu*, t. I, p. 150. Ce dernier écrit à propos du cantique de Débora les lignes suivantes qui achèvent de préciser la part de Jahvé dans la bataille : « Les derniers vers comme les premiers de cette ode guerrière sont à la gloire de Yahwé. C'est que Yahwé est bien le véritable triomphateur dans cette mémorable journée. Il a inspiré à une femme l'idée de la coalition, vaincu les hésitations d'un chef qui doutait du succès, ranimé le dévouement de chacun à la cause de tous. On l'a vu accourir du Sinaï où il réside et traverser à la hâte les montagnes de Séïr et d'Édom pour apporter aux siens le secours de son bras puissant. Il déchaîne l'orage qui effraie les chevaux ; il verse la pluie qui détrempe la plaine où les chars s'enlisent et fait déborder les rivières qui les entraînent ; ses étoiles mêmes semblent combattre à ses côtés. Comme il a prévu et combiné l'attaque, il en donne le signal et quelques heures suffisent à ses fidèles mal armés pour briser la force d'un ennemi redoutable. La victoire est si bien à lui tout seul que c'est une femme encore, une femme qui n'est même pas israélite, qui donne le dernier coup à l'ennemi en mettant à mort Sisara... Israël sentait que son Dieu était plus puissant que les autres dieux.. On l'exaltait, on le remerciait, mais mieux encore on l'aimait. On l'aimait, — ce mot est du poète hébreu, — et c'est presque une surprise pour nous de constater que, dès l'aube d'une histoire où la crainte de Dieu prendra une si grande place, un sentiment affectueux amollissait parfois ces âmes farouches, en les attachant à Yahwé par des liens plus doux que ceux de la terreur. »

(1) *Num.*, X, 35-36. Au lieu de שׁוּבָה, reviens, שְׁבָה est plus naturel.

II. — Les croyances messianiques d'Israël ont revêtu dès leur origine une double forme. Le plus souvent, c'est Jahvé seul qui, par son action souveraine, doit assurer son peuple d'un brillant empire sur toute la terre. Toutefois, en des indications rares d'abord, plus fréquentes et plus précises ensuite, Dieu s'associe un coopérateur, roi de l'avenir, issu de Juda, dominateur du peuple élu et des nations. Or, ces deux façons d'envisager l'œuvre messianique invitaient les Israélites à comprendre dans la somme des espérances celle d'une victoire de Dieu ou du Messie sur leurs ennemis.

L'histoire des Patriarches fournit maintes attestations touchant l'action toute-puissante de Jahvé dans l'instauration de l'ère messianique. Les bénédictions touchant la possession de Chanaan s'accompagnent le plus souvent de promesses plus universelles et plus spirituelles. A Haran, avant même qu'Abraham n'eût foulé la terre promise, le Patriarche reçut de Jahvé cette assurance : « Je ferai de toi une grande nation ; je te bénirai et je rendrai grand ton nom ; et tu seras bénédiction. Je bénirai ceux qui te béniront ; et ceux qui te maudiront, je les maudirai et toutes les familles de la terre seront bénies [ou se béniront] en toi. » (1) Si à Sichem, la promesse ne vise que la possession de la Palestine, (2) à Béthel, elle certifie à Abraham qu'il sera le père d'une nation aussi innombrable que la poussière des champs (3). A la visite des trois anges, avant la ruine de Sodome, Dieu renouvelle au Patriarche la bénédiction de Haran (4). Enfin Élohim lui jure qu'en récompense de sa fidélité héroïque non seulement son peuple sera la cause de bénédictions pour les autres nations, mais qu'« il possédera la porte de ses ennemis » (5). Isaac (6) et Jacob reçoivent les mêmes assurances.

(1) *Gen.*, XII, 1-3. Nous n'avons pas à nous arrêter à la traduction de ונברכו בך. Les exégètes se demandent s'il faut traduire ce niphal par « se béniront en toi », ou par « seront bénies en toi ». Le ב marque la cause instrumentale de cette bénédiction. Qu'on se rallie à la forme passive ou à la forme réfléchie, le sens ne change guère puisque la traduction « se souhaiteront d'être bénies comme toi » est à rejeter à cause de la valeur précise du ב. Pour nous, l'extension de la prophétie nous importe plus que son contenu. Voir L. DENNEFELD, *Le messianisme*, p. 24 ; L. PIROT, *Abraham*, col. 20.

(2) *Gen.*, XIII, 14-17.

(3) *Gen.*, XVIII, 18.

(4) *Gen.*, XXII, 15-18.

(5) *Gen.*, XXVI, 4.

(6) *Gen.*, XXVIII, 13-14.

Une suite ininterrompue de prédictions annonce donc aux Hébreux une prédominance politique et religieuse sur toutes les nations. Mais pour être le plus grand des peuples, il fallait vaincre les ennemis et forcer les nations, comme le dit Isaac à Jacob, à se prosterner devant Israël (1). Une tâche aussi disproportionnée aux forces des tribus ne pouvait être que l'œuvre de Jahvé lui-même. Or, cette œuvre n'était-elle pas en train de se réaliser dans la conquête de Chanaan ? Cette victoire sur le Pharaon, ce passage de la Mer Rouge, cette manne du désert, ces apparitions terribles et multiples, ces interventions victorieuses, ces punitions effrayantes, cette traversée du Jourdain, cette ruine de Jéricho n'était-ce pas là les manifestations du Dieu d'Israël, qui aboutiraient à l'organisation d'un peuple fidèle et fort, maître des nations ? L'entrée en Palestine n'était-elle pas le début de l'accomplissement des promesses et le gage de leur réalisation plénière ?

Certains critiques ont vu dans l'espérance de la conquête de Chanaan une croyance strictement messianique. W. Eichrodt affirme que l'expression « terre où coulent le lait et le miel » provient de conceptions religieuses où la Palestine apparaissait comme un second paradis. Cette mention serait une trace de l'influence d'anciennes traditions eschatologiques (2). Cette exégèse est fantaisiste. Quoi qu'il en soit de l'origine de l'expression, avant que les Israélites n'y pénètrent, Chanaan est déjà le pays où coulent le lait et le miel (3). De plus l'Égypte jouit de la même fertilité (4). Enfin, la plaine du Jourdain apparaît à Loth comme le paradis de Jahvé (5). Ce n'est là qu'une formule poétique pour marquer la fertilité du sol. Il en est de même avec l'expression : « terre où coulent le lait et le miel ».

Toutefois, si l'exégèse d'Eichrodt fait fausse route, elle ne manque pas de valeur à son point de départ. Dans les bénédic-

(1) *Gen.*, XXVII, 29. Cf. L. DENNEFELD, *Le messianisme*, p. 24-25.

(2) W. EICHRODT, *Die Hoffnung des ewigen Friedens*, p. 107-108 ; B. STADE, *Ein Land, wo Milch und Honig fliesst*, p. 321-322. L'origine de l'expression est étudiée par W. H. ROSCHER, *Nektar und Ambrosia*, Leipzig, 1883 ; H. USENER, *Die Sintfluthsagen*, dans les *Regionsgeschichtliche Untersuchungen*, t. III, p. 206 et suiv ; H. GRESSMANN, *Der Ursprung*, p. 215 ; A. JIRKU, *Materialien zur Volksreligion Israels*. Leipzig, 1914.

(3) *Num.*, XIII, 27.

(4) *Num.*, XVI, 13.

(5) *Gen.*, XIII, 10.

tions aux Patriarches, la possession de la terre promise et la domination sur toute la terre, les bienfaits spirituels et les promesses matérielles ne forment qu'un seul bloc, sans distinction dans la perspective. L'histoire seule a pu dissocier nettement du messianisme la simple possession de Chanaan. Si les premières luttes et les premiers triomphes d'Israël ont coloré les premières espérances messianiques, il est tout naturel que l'opposition d'ennemis au royaume futur fasse partie du drame eschatologique. Dans les luttes pour la possession de la Palestine, Jahvé est le grand guerrier d'Israël. Les peuples qui empêchent la libre expansion de la nation élue sont ses propres ennemis. Puisque ces combats ne sont pas seulement l'image de la guerre qu'il faudra livrer pour établir la domination d'Israël sur les nations mais qu'ils en constituent les premiers engagements, les ennemis terrestres passent nécessairement dans le tableau de la fin des temps.

III. — Le second aspect des espérances messianiques jette une lumière encore plus vive sur les origines de l'opposition eschatologique. La réalisation d'une ère de bonheur et de prospérité pour Israël par l'oint de Jahvé comporte en effet des facteurs nouveaux pour l'attribution d'ennemis à Dieu ; de plus, elle a contribué à développer largement le rôle de ceux-ci dans l'eschatologie. Nous distinguons, dans cette seconde façon d'envisager le messianisme, les oracles patriarcaux, contemporains de ceux qui annoncent à Israël l'empire sur les nations par l'action souveraine de Jahvé, et les oracles royaux dans lesquels le coopérateur de Dieu sort de l'ombre où l'ont laissé les rares témoignages de l'époque précédente.

La bénédiction de Jacob et l'oracle de Balaam contiennent les indications des temps les plus anciens (1). Ces deux prédictions sont introduites par des formules qui reviendront fréquem-

(1) Voir B. Baentsch, *Exodus, Leviticus, Numeri,* dans le *Handkommentar* de *W. Nowack,* Goettingue, 1903 ; L. Dürr, *Ursprung und Ausbau,* p. 62 ; M.-J. Lagrange, *La prophétie de Jacob,* dans la *Revue biblique,* t. VII, 1898, p. 525-540 ; E. Seydl, *Der Jakobsegen,* (Gen., 49, 2-27), *eine einheitliche Komposition,* dans *Der Katholik,* t. II, 1900, p. 29 et suiv. ; Idem, *Donec veniat qui mittendus est, ibid.,* t. I, 1900, p. 159 et suiv.

ment dans les descriptions eschatologiques des prophètes (1) et dont il convient de rechercher ici la valeur pour déterminer le caractère des visions. Jacob et Balaam annoncent ce qui arrivera à la fin des jours, באחרית הימים (2). Cette expression signifie-t-elle que l'auteur se propose véritablement de révéler la fin des temps ? D'abord, avec Gunkel, nous pouvons qualifier de tendancieuse et d'arbitraire l'opinion de W. Staerk, adoptée par E. Holzinger, qui déclare l'expression inauthentique (3). Baentsch (4), Procksch (5) et Gunkel (6) la traduisent par « à la fin des temps », mais tandis que les deux premiers l'entendent de la fin eschatologique proprement dite, Gunkel n'y voit qu'une imitation du style prophétique. Certes, l'expression en elle-même n'a pas un sens eschatologique. D'une part, son correspondant babylonien, *ah-rat ûmi*, signifie « dans la suite des temps » (7), d'autre part rien n'autorise à supposer que l'auteur de *Gen.*, XLIX, 1 et *Num.*, XXIV, 4 soit au courant de la littérature prophétique. Cependant ici encore se vérifie un cas très net de la fusion de l'histoire et de l'eschatologie. En effet, si la majeure partie des bénédictions de Jacob se rapportent à la possession de Chanaan, elles contiennent dans leur totalité des promesses qui ne cadrent pas avec l'étroitesse d'un si humble établissement (8). C'est tout l'avenir que Jacob révèle à ses fils, et il illumine sa vision par l'espoir d'une domination de son peuple sur toutes les nations de la terre. Il en est de même dans l'oracle de Balaam, où la perspective s'étend au delà d'une victoire

(1) Isai., II, 2 ; Jerem., XXIII, 20 ; XXX, 24 ; XLVIII, 47 ; XLIX, 39 ; Ezech., XXXVIII, 16 ; Os., III, 5 ; Mich., IV, 1 ; Dan., II, 28 (araméen) ; X, 14.

(2) *Gen.*, XLIX, 1 ; *Num.*, XXIV, 14. Voir aussi *Deut.*, IV, 30 ; XXXI, 29.

(3) W. Staerk, *Der Gebrauch der Wendung* באחרית הימים *im A. T. Kanon*, dans la *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, t. XI, 1891, p. 247 et suiv. ; E. Holzinger, *Genesis*, p. 256, mais non B. Stade, *Biblische Theologie des Alten Testaments*, dans le *Grundriss der theologischen Wissenschaften*, t. XVIII, Tubingue, 1905, 1re partie, p. 295, comme H. Gunkel (*Genesis*, p. 478) et E. König (*Genesis*, p. 724.) l'affirment.

(4) B. Baentsch, *Exodus*, p. 615.

(5) O. Procksch, *Genesis*, p. 264.

(6) H. Gunkel, *Genesis*, p. 478.

(7) H. Zimmern et H. Winckler, *Die Keilschriften und das Alte Testament*, 3e édit., Leipzig, 1912, p. 143.

(8) Cf. J. Skinner, *Genesis*, p. 513 ; E. König, *Genesis*, p. 723 ; L. Dennefeld, *Le messianisme*, p. 35.

sur Édom et sur Moab (1). Bref, les formules d'introduction sont à interpréter d'après le contenu des oracles, et ceux-ci sont nettement messianiques. Leur valeur propre est d'aiguiller le lecteur au courant de la littérature prophétique vers une interprétation messianique et eschatologique.

Dans ces prophéties, parmi les attributions du dominateur futur, se retrouve la victoire sur les ennemis. A Juda (2), Jacob prédit (v. 8.) :

« Juda, toi (3), tes frères te louent,
Ta main saisit les ennemis à la nuque,
Devant toi se prosternent les enfants de ton père ! »

Dominateur des siens et vainqueur des nations, tels sont les deux caractères de celui à qui l'on prédit un empire merveilleux (v. 10) :

« On n'enlève pas le sceptre de Juda,
Ni le bâton d'entre ses pieds,
Jusqu'à ce que vienne celui à qui
Appartient l'obéissance des peuples. » (4)

(1) *Num.*, XXIV, 17-19.
(2) *Gen.*, XLIX, 8-10.
(3) Nous croyons pouvoir maintenir אתה. Cf. E. KÖNIG, *Genesis*, p. 728.
(4) Nous ne pouvons entrer dans l'exposé et la discussion des opinions émises à propos du fameux שׁלה. Elles ont été exposées en partie, par A. POSNANSKI, *Schilo*, t. I : *Die Auslegung von Gen.* 49, 10 *im Altertum bis Ende des Mittelalters*, Leipzig, 1904. Nous acceptons son équivalence avec אשר לו. En 1898, Lagrange écrivait que cette interprétation sauvegardant le texte massorétique, grammaticalement juste et confirmée par presque toutes les anciennes versions, ne devrait plus être controversée. Voir M.-J. LAGRANGE, *La prophétie de Jacob*, p. 531. Beaucoup d'hypothèses relèvent de ce que W. EICHRODT (*Die Hoffnung des ewigen Friedens*, p. 117) nomme : « das antiquarische Interesse der Exegeten ». Notre traduction est celle de Lagrange, Zapletal, Kautzsch, Kittel, Murillo, Procksch, Böhmer, Dürr, Heinisch. L. DENNEFELD (*Le messianisme* p. 27-28), se basant sur le parallélisme des phrases, la comparaison avec EZECH., XXI, 27, (32) et le Targum d'Onkelos, ajoute, avec Seydl, משפט à שלה et traduit : « à qui appartient le gouvernement ». Mais ne vaut-il pas mieux se passer autant que possible d'adjonctions au T M ? Le sens qu'obtient, par une voie nouvelle, J. NÖTSCHER, (*Gen.*, XLIX, 10; שילה = *akk. šêlu*, dans la *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, nouv. sér., t. VI, 1929, p. 323-324), se rapproche de nos conclusions. L'assyrien *šêlu*, provenant du verbe qui signifie trancher, a le sens de « aiguisé » et dans l'expression *šêlu ša kakki*, le substantif signifie, le « tranchant, le luisant des armes ». Appliqué à une personne *šêlu* veut dire : le brillant, le prince, le dominateur. Ungnad, il est vrai, n'adme

De même Balaam proclame la force irrésistible des guerriers (1), et il voit s'élever l'astre de Jacob et le sceptre d'Israël (2). Son rôle est celui d'un vainqueur (vv. 17-19) :

« Il brise les tempes (3) de Moab,
Il extermine les fils du tumulte (4).
Édom est sa possession,
Lui, son ennemi, est sa possession.
Et Israël déploie sa vaillance.
De Jacob sort un dominateur.
Il fait périr dans les villes ce qui reste. » (5)

Sans vouloir attribuer à ces visions une clarté parfaite et une annonce distincte du Messie personnel, il nous semble légitime de dire qu'elles attribuent la réalisation de l'empire sur les nations à un rejeton de Juda lequel accomplira les promesses par une victoire sur des ennemis. Il sera l'agent et le coopérateur de Dieu.

pas cette étymologie de *šêlu* et le fait dériver de la même racine que *amêlu*, homme. Dans ce cas, le sens n'est guère différent, en sorte que la traduction de *Gen.*, XLIX, 10 doit être : « Jusqu'à ce que son dominateur vienne, à qui les peuples présentent leur soumission. » La plupart des critiques reconnaissent le caractère eschatologique de la bénédiction de Jacob. Ne l'admettent pas ceux qui voient dans שלה une ville (Von Cölln, Hitzig, Tuch, Ewald, Diestel, Land, Kurtz, Anger, Dillmann, Fr. Delitzsch, Vilmar, Strack, Meinhold) ; ceux qui font de cette prophétie un *vaticinium ex eventu* prédisant les époques de David sous les couleurs eschatologiques (J. SKINNER, *Genesis*, p. 524) et ceux qui transforment שלה en un substantif abstrait signifiant repos (E. König). L. DENNEFELD (*Le messianisme*, p. 29), E. KÖNIG (*Die messianischen Weissagungen*, p. 94) et P. HEINISCH (*Das Buch Genesis*, p. 414) voient dans cette prédiction : « la première prophétie explicitement et strictement messianique ».

(1) *Num.*, XXIV, 3-9.

(2) *Num.*, XXIV, 17-19. L'attribution des prophéties de Balaam aux divers documents de l'Hexateuque est fort controversée. La plupart reconnaissent cependant le Jahviste dans le chapitre XXIV. Sur l'authenticité de ces oracles voir : L. DENNEFELD, *Le messianisme*, p. 34, note 1 ; J. NIKEL, *Grundriss der Einleitung*, p. 68-69. Dans le sens critique mais modéré : G. KRÖNERT, *Kritische Untersuchungen über die Bileamsprüche*, dans *Theologische Studien und Kritiken*, t. XIC, 1918, p. 388 et suiv.

(3) פאה signifie côtés, d'où flancs et tempes que nous croyons mieux en harmonie avec le contexte. Cf. B. BAENTSCH, *Exodus*, p. 616.

(4) Stique fort maltraité que l'on renonce à restituer d'une façon satisfaisante. L. DÜRR (*Die Heilige Schrift*, p. 108) propose de traduire : « Et les tempes des enfants du désert ! »

(5) Ce verset est lui aussi en très mauvais état. Il répète l'idée déjà exprimée dans 17, ou bien il est à traduire avec L. DÜRR, *Die Heilige Schrift*, p. 108 :

« Jacob les abattra,
Et fera périr quiconque s'échappera des villes. »

Ces conceptions reçurent un large développement dans les oracles royaux. L'instauration de la monarchie en Israël substitua au gouvernement direct de la nation par Dieu celui d'un représentant terrestre. De plus, à celui-ci incombaient des charges qui furent reportées sur le dominateur futur. Aussi convient-il d'examiner quelle influence cette substitution et l'attribution des caractères royaux au Messie exercèrent sur les origines du thème de l'opposition au royaume messianique.

Puisque le roi est le représentant de Dieu, l'administrateur et le défenseur de sa *nahâlâ*, possession dont les titres sont sacrés (1), on pourrait croire que Jahvé se confinera dorénavant dans son ciel et n'aura plus d'ennemis sur la terre. Ce serait un grossier contresens historique. Il est, en effet, impossible d'imaginer un monarque oriental indépendant de la divinité. Les plus anciens textes de Soumer et d'Akkad, ceux de Babylone et d'Assour (2) comme ceux d'Égypte (3) attestent la croyance soit à la filiation divine du roi, soit à une protection divine toute particulière. Ainsi en est-il, toutes proportions gardées, pour Israël. Dans le conflit qui surgit entre les anciens d'Israël et

(1) Cette idée du domaine exclusif de Jahvé sur sa terre est très bien mise en relief par L. DESNOYERS, *Histoire du peuple hébreu*, t. III, p. 250-251 :« Jahwé avait un droit exclusif sur le territoire de son peuple. Il en était le propriétaire : ce sol constituait sa *nahâlâ*, c'est-à-dire son domaine, sa part personnelle, le bien-fonds dont il était l'unique possesseur et maître. Terres patrimoniales, cette sorte de bien était inaliénable ; seule la famille pouvait posséder ces biens familiaux. Quand Naboth refuse de vendre ou d'échanger sa vigne de Yizréel, il ne s'excuse auprès d'Achab qu'en lui donnant pour seule raison : « C'est la *nahâlâ* de mes pères », et le roi s'incline devant ce refus imposé par la loi (*I Rois*, XXI, 3-4). De même la *nahâlâ* de Yahwé ne se peut s'aliéner ; s'il l'a promise, puis remise à Israël son peuple, il en reste propriétaire ; Israël n'est que son tenancier, astreint à des obligations et à des redevances. »

(2) E. SCHRADER, *Die Keilinschriften und das Alte Testament*, 3e édit, Berlin, 1902, p. 182 ; cf. L. DELAPORTE, *La Mésopotamie. Les civilisations babylonienne et assyrienne*, dans la *Bibliothèque de synthèse historique. L'évolution de l'humanité*, t. VIII, Paris, 1923, p. 22-28 et TH. PAFFRATH, *Zur Götterlehre in den altbabylonischen Königinschriften*, Paderborn, 1913, p. 189.

(3) Voir l'ouvrage de A. MORET, *Du caractère religieux de la royauté pharaonique*, dans les *Annales du musée Guimet. Bibliothèque d'études*, t. XV, Paris, 1902. Les croyances d'Égypte, de Soumer et d'Akkad sur les relations des rois avec la divinité sont résumées par H. GRESSMANN, *Der Messias*, p. 29-34. Cet auteur fait remarquer que les petits peuples sémites avaient des conceptions semblables. Le roi minéen d'Ausan se dit « fils de Wadd » le roi quatabanite est peut-être le « premier-né de Anbaï et de Chaukam », et le Négus Abyssin est le « fils de Maḥram ».

Samuel touchant l'introduction du régime dynastique (1), Jahvé brise la résistance du voyant à cause des instances du peuple (2). Il désigne lui-même le candidat (3) et il lui donne l'investiture par une onction spéciale (4). C'est pourquoi le roi est le Messie de Jahvé (5), le fils de Jahvé (6).

La première conséquence de cette connexion entre le roi et Dieu est que désormais les ennemis de Jahvé sont les ennemis

(1) I *Sam.*, VIII, 4. Il semble bien que dans I *Sam.*, VIII-XI, nous possédions deux traditions différentes dans les détails. Toutefois la physionomie des événements ne peut être reconstituée avec certitude. Cf. J. SCHAEFERS, *I Sam. 1-15 literarkritisch untersucht*, dans la *Biblische Zeitschrift*, t. V, 1907, p. 126 et suiv. ; P. DHORME, *Les livres de Samuel*, dans les *Études bibliques*, Paris, 1910, p. 95 et suiv. ; A. SCHULZ, *Die Bücher Samuel*, dans le *Exegetisches Handbuch zum Alt. Test.*, t. VIII, fasc. 1, Munster-en-W. 1919, p. 129 et suiv.; A. F. KIRKPATRICK, *The First and Second Books of Samuel*, dans la *Cambridge Bible*, Cambridge, 1930, p. 59 et suiv.

(2) Voir K. GALLING, *Die israelitische Staatsverfassung in ihrer Vorderorientalischen Umwelt*, dans *Der Alte Orient*, t. XXVIII, fasc. 3-4, Leipzig, 1929 p. 12 et suiv.

(3) I *Sam.*, IX, 16.

(4) I *Sam.*, X, 1 ; I *Sam.*, XVI, 12 ; I *Reg.*, I, 39 ; I, 45 ; II *Reg.*, IX, 6 ; XI, 12.

(5) L. DESNOYERS (*Histoire du peuple hébreu*, t. III, p. 298-299, note 3) écrit : « Le mot *mâshi 'ah*, « oint », est employé 38 fois par l'hébreu : 4 fois pour le prêtre en chef, *Lévitique*, IV, 3, 5, 16 ; VI, 15 ; peut-être *Psaumes*, LXXXIV (Vulgate, LXXXIII), 10, vise-t-il aussi le prêtre du temple ;— 2 fois pour les patriarches, *Psaumes*, CV, (Vulgate, CIV), 15 et son parallèle I *Chroniques*, XVI, 22 ; — 1 fois pour Cyrus, *Isaïe*, XLV, 1 ; — 1 fois, au sens de « frotté d'huile » pour le bouclier de Saul, II *Samuel*, I, 22, à moins qu'il ne faille lire *mâshu 'ah* ; — quelques exégètes pensent qu'il est appliqué collectivement à Israël dans *Habacuc*, III, 13, et quelques psaumes ; mais cette interprétation n'est pas très sûre ; — tous les autres cas, soit 30 fois, se réfèrent à un roi, et, à un cas près, « oint » est déterminé soit par « Jahwé » ou « Dieu », soit par un pronom possessif se rapportant à Yahwé. — Le seul cas où « oint » est indéterminé (abstraction faite de II *Samuel*, I, 22) est dans *Daniel*, IX, 25-26, et c'est le seul passage où il pourrait s'agir directement du Messie. »

(6) II *Sam.*, VII, 14 ; I *Paral.*, XVII, 13 ; XXVIII, 6 ; *Psalm.* II, 7. L. DESNOYERS (*op. cit.* t. III, p. 310) écrit : « En Israël, il ne s'agissait pas, comme chez certains païens, d'une filiation par le sang. Pour lui, cette filiation divine était toute mystique ; elle exprimait bien plutôt une idée qu'une réalité. Il n'existait pas de lien plus étroit entre les hommes que celui de fils à père. De son père le fils tenait tout ce qu'il possédait, la vie d'abord, puis les richesses, et, s'il était fils unique ou le fils aîné, la dignité de chef de famille, quand le père disparaissait. De même pour le roi hébreu à l'égard de Dieu. Quand Yahwé prend David, jeune gardeur de moutons, pour faire de lui son roi, la consécration qu'il lui donne par l'onction crée en lui comme un être nouveau. De profane qu'il était, il devient sacro-saint ; de simple particulier, le représentant de Yahwé auprès de son peuple. »

du roi, comme les ennemis du roi sont ceux de Jahvé. De plus l'institution nouvelle devient bientôt bénéficiaire des promesses aux patriarches. Non seulement elle achèvera la conquête de Chanaan mais elle réalisera l'empire sur les nations, promis aux temps anciens. Son règne sera éternel.

Tel est l'enseignement des prophéties de Nathan à David et des dernières paroles du roi mourant. En récompense des bonnes dispositions du monarque, Jahvé lui promet par Nathan (1) de faire disparaître tous ses ennemis, d'assurer à la nation une stabilité victorieuse contre des fils d'iniquité et de maintenir pour toujours sur le trône sa descendance. C'est avec lyrisme que le second livre de Samuel exalte la reconnaissance qu'à la fin de sa vie David ressentait au souvenir de telles bénédictions (2) :

« L'esprit de Jahvé parle en moi,
Et sa parole est sur ma langue.
Il a dit, le Dieu de Jacob,
Il m'a déclaré, le rocher d'Israël :

« Celui qui règne avec justice sur les hommes,
Qui règne dans la crainte de Dieu,
Est comme la lumière du matin au lever du soleil,
Qui fait étinceler de rosée le gazon de la terre.

N'est-il pas ainsi de ma maison avec Dieu ?
Il a fait avec moi une alliance éternelle,
Alliance bien ordonnée et bien gardée.
Tout mon salut et tout mon plaisir est en Jahvé.

Mais les pervers seront comme les épines qu'on évite :
On ne les prend pas avec la main.
Qui veut les toucher prend un fer ou un bois de lance,
Et elles sont entièrement brûlées au feu. »

Les prophéties de Nathan et de David montrent l'union entre

(1) II *Sam.*, VII, 1-16.

(2) II *Sam.*, XXIII, 1-7. P. DHORME *(Les livres de Samuel*, p. 448) attribue la pièce à une époque relativement tardive et n'est pas loin de lui assigner les temps des Machabées ; A. CAUSSE (*Les plus vieux chants de la Bible*, p. 152), O. PROCKSCH *(Die letzten Worte Davids*, p. 113 et suiv.), S. MOWINCKEL *(Die letzten Worte Davids*, p. 30 et suiv.) et surtout L. DÜRR *(Ursprung und Ausbau*, p. 68) revendiquent pour le morceau une origine très ancienne. La traduction est difficile. La nôtre s'est inspirée des restitutions les mieux autorisées et, avec A. CAUSSE *(op. cit.*, p. 153), nous avons essayé d'en conserver le rythme. Voir aussi L. DESNOYERS, *Histoire du peuple hébreu*, t. II, p. 312-314.

Jahvé et le roi, entre la royauté et le Messie. Le roi étant le lieutenant de Dieu sur la terre, les interventions divines actuelles et futures sont présentées sous les images de l'activité royale. Et, comme le Messie doit être de la lignée de David, il ressemblera, tout en le dépassant en grandeur et en gloire, au fondateur de la dynastie. L'action de Dieu et du Messie au dernier temps sera donc à l'image de celle d'un roi guerrier, pour qui c'était un sujet de gloire de couper mains et pieds aux criminels exécutés, de décimer des files entières de prisonniers et de permettre à Joab de ravager, comme un lion déchaîné, le pays des Édomites (1). Dieu et le Messie n'instaureront pas leur royaume sur toute la terre sans renouveler les exploits de David et sans avoir abattu de nombreux ennemis.

Pour l'Orient ancien, la grandeur du roi se mesurait à l'importance des victoires remportées sur les ennemis, comme sa bonté se mesurait à sa justice. Justice à l'intérieur et force à l'extérieur étaient, en effet, les qualités qu'aux yeux des anciens, le monarque idéal devait réunir en lui.

Les charges du roi sont nettement formulées dans la demande des chefs à Samuel : « Donne-nous un roi, pour qu'il nous juge et notre roi nous jugera, il marchera devant nous et combattra nos combats. » (2) En désignant Saül, Jahvé déclare : « Il sauvera mon peuple de la main des Philistins. » (3) Si primitive que puisse être une société, la condition de son existence est la justice et le premier devoir de l'autorité est d'en faire respecter les droits. Les anciens devaient ressentir, plusque nous peut-être, l'impérieuse nécessité de cette autorité et de cette justice. Soumis à l'absolutisme de dynastes toujours portés à abuser de leur puissance, ils n'avaient, pour se protéger contre la tyrannie, que le recours aux principes mêmes d'un sage gouvernement. Aussi les textes anciens reconnaissent comme qualité principale d'un grand monarque le respect et l'amour de la justice. A l'intronisation des rois d'Assour, le prêtre faisait cette prière : « Puisse Assour dans le temple te donner, pour ton sceptre et ton

(1) II *Sam.*, IV, 12 ; VIII, 2 ; XII, 31. Cf. L. Desnoyers, *Histoire du peuple hébreu*, t. III, p. 316.

(2) I *Sam.*, VIII, 6, 20.

(3) I *Sam.*, IX, 16.

pays, la raison, l'entendement et le succès, droit et justice. » (1) La législation d'Hammourabi donne une idée très haute du soin que les rois apportaient à remplir cette tâche. Ce n'est pas sans raison qu'on accorda à Hammourabi le titre de Roi de la Justice (2). Tous les rois de Soumer, d'Assour et de Babylone nourrissent des prétentions au même titre (3), et en Égypte règnent les mêmes conceptions : « Fais ce qui est juste, dit le Pharaon à son fils, afin que tu restes sur la terre. Console ceux qui pleurent et n'opprime pas la veuve... Garde-toi de punir injustement. » (4) Les rois ne faisaient qu'imiter les vertus de leurs dieux, personnifications de la justice infinie (5).

Si, à l'intérieur, le roi était tenu de rendre à chacun ce qui lui est dû, dans les relations avec les peuples étrangers, la loi du plus fort était la norme du droit. Tout bon monarque oriental se devait d'élargir ses frontières, car l'agrandissement du pays était une source de revenus en nature et en hommes. A Babylone, les rois aiment tuer des lions en temps de paix, mais ils sont tout aussi friands de la chasse aux hommes. Hammourabi, le sage, se vante d'avoir exterminé ses ennemis du Nord au Sud et d'avoir terminé toutes les guerres (6). Un coup d'œil sur l'histoire des empires de l'Euphrate et du Nil suffit à montrer comment toute la politique extérieure des souverains se résume dans l'extension continuelle de leur puissance sur de nouvelles terres. Les livres de Samuel témoignent d'un souci semblable chez les rois d'Israël. La démarche des anciens auprès du plus grand des Juges, n'était-elle pas inspirée par un réveil menaçant de la puissance philistine ? Après la première victoire de Saül sur Ammon, le peuple jubile et veut faire un mauvais parti à ceux qui ont critiqué l'introduction de la monarchie (7). On proclame bien haut que, par elle, Jahvé a opéré le salut du peuple.

(1) L. Dürr, *Ursprung und Ausbau*, p. 77-79 et B. Meissner, *Babylon und Assyrien*, Heidelberg, t. I, 1920, p. 65 et suiv.

(2) Shar-mi-shà-ri-im ; Code d'Hammourabi, col. XXIV, ligne 77 ; col. XXV, lignes 7, 96 ; col. XXV, ligne 13.

(3) Voir les textes rassemblés dans L. Dürr, *Ursprung und Ausbau*, p. 79.

(4) M. Goléníscheff, *Les papyrus hiératiques* 1115, 1116 A *et* 1116 B *de l'Ermitage impérial à St-Pétersbourg*, dans les *Wissenschaftliche Veröffentlichungen der deutschen Orient-Gesellschaft*, Leipzig, 1913.

(5) L. Dürr, *Ursprung und Ausbau*, p. 81 et suiv.

(6) Code d'Hammourabi, col. XXIV, lignes 1 et suiv.

(7) I *Sam.*, XI, 12.

Récapitulant les victoires du roi, le chroniqueur écrit : « Saül prit possession de la royauté sur Israël et il lutta contre tous ses ennemis aux environs... Il était victorieux partout où il se rendait. Il agissait avec bravoure... et délivrait Israël des mains de ceux qui le pillaient. » (1) Les règnes de Saül et de David furent d'ailleurs presque entièrement remplis par l'action extérieure de ces deux rois.

Justice et victoire sur les ennemis sont donc en Israël, comme chez les peuples qui l'entourent, les deux attributions fondamentales des rois. En les reportant sur le Roi de l'avenir et sur Jahvé, les Hébreux ont dû décrire l'intervention eschatologique comme le résultat d'une victoire et d'un jugement dans lesquels Dieu et le Messie occuperaient le rôle de guerriers et de justiciers, et par conséquent interviendraient contre des peuples ennemis.

Le Psaume II présente Dieu et son Oint en face des ennemis à vaincre :

« Pourquoi les nations sont-elles en tumulte,
Et les peuples grondent-ils en vain ?
Les rois de la terre se consultent.
Les souverains confèrent ensemble
Contre Jahvé et contre son Oint :
« Secouons donc leurs liens,
« Loin de nous rejetons leurs traits. »

Il sourit, le Trônant aux cieux,
Le Seigneur se moque d'eux.
Un jour, en colère il leur parlera
Et par sa fureur les épouvantera.
« Mais c'est moi qui ai installé mon roi
Sur Sion, ma montagne sacrée. »

Je vais de Jahvé redire le décret.
Il m'a dit : « Tu es mon fils :
« Moi-même en ce jour je t'ai engendré.
« Fais-moi ta demande, et je te donne les nations pour être ton [domaine,
« Et pour ta possession la terre d'un bout à l'autre.
« Tu pourras les broyer avec la masse de fer,
« Comme un vase de potier les réduire même en pièces. »

(1) I *Sam.*, XIV, 47-48.

Et maintenant, rois, soyez sensés ;
Instruisez-vous, juges de la terre ;
Servez Jahvé en le craignant,
Baisez ses pieds tout en tremblant (1).
Qu'il n'aille pas s'irriter et vous perdre en route,
Car elle va s'irriter d'ici peu sa colère,
Heureux quiconque aura de lui fait son refuge. » (2)

Jahvé est ici un grand monarque. Il tient les peuples enchaînés, il sourit dans les cieux, il se moque, se met en colère et entre en fureur. Mais quelle majesté et quelle puissance ! Avec quel mépris il regarde cette agitation des rois, avec quelle assurance il proclame sa victoire avant le combat, avec quelle autorité il s'adjuge le droit de disposer de toute la terre comme de son domaine ! Dieu de l'univers, il met sa force au service de l'Oint, le représentant de son peuple.

Quel est l'Oint visé par le psalmiste ? Avec l'aide de Dieu, David avait battu les Philistins, les Jébuséens, les Araméens, les Ammonites, les Moabites et les Édomites, et il entretenait des relations amicales avec des villes renommées et lointaines comme Hamath et Tyr. Salomon agrandira encore le domaine paternel. L'Égypte et l'Assyrie connaîtront sa puissance, et ses flotilles, en parcourant les mers, répandront son nom du levant au couchant. Mais le psalmiste pensait-il à un roi ordinaire, si grand soit-il ? Il faut évidemment tenir compte de l'hyperbole permise par le genre littéraire (3) et reconnaître l'exagération des compliments des cours orientales (4). Il faut de plus

(1) La quatrième strophe tout entière se rapporte à Jahvé. Le texte massorétique du verset 12a « baisez le fils » doit être modifié. Cf. A. BERTHOLET, *Eine crux interpretum. Ps. II*, 11 f, dans la *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, t. XXVIII, 1908, p. 58 et S. R. DRIVER, *The Method of Studying the Psalter, with Special Application to Some Messianic Psalms*, dans l'*Expositor*, t. IX, 1910, p. 34. D'aucuns retiennent cependant le terme araméen « fils », en faisant remarquer que la présence d'un mot araméen convient bien dans un oracle adressé aux nations. Voir un cas semblable dans JEREM., X, 11.

(2) Nous avons repris, sauf quelques changements, la traduction de L. DESNOYERS, *Histoire du peuple hébreu*, t. III, p. 312-313.

(3) Le Psaume LXI, prière d'un roi en exil, offre un exemple de cette exagération poétique qui ne trompait personne (v. 7-8) :
« Ajoute des jours aux jours du roi,
Que ses années se prolongent d'âge en âge !
Qu'il demeure sur le trône *éternellement* devant Dieu !
Ordonne à ta bonté et à ta vérité de le garder ! »

(4) C'est l'explication, trop unilatérale à notre avis, adoptée par H. GUNKEL,

admettre que les premières grandeurs d'Israël peuvent avoir grisé les chantres enthousiastes (1). Cependant, cet empire sur toute la terre n'est-il pas un écho très pur d'anciennes promesses ? Cette assistance de Jahvé à son peuple contre tous les rois n'a-t-elle pas été promise à Abraham ? Et Nathan n'a-t-il pas complété les promesses de Jacob à Juda en assurant que cet empire et cette assistance seraient l'apanage de la royauté ? Dans cette pièce il y a donc plus que des espoirs humains, plus que des visées politiques actuelles. Le roi qui chante ces paroles « savait trop bien qu'il n'était pas tout-à-fait le roi qu'il décrivait » (2).

Ce roi est un roi de l'avenir. Rien dans le cantique n'autorise à déterminer la situation particulière qui en aurait occasionné la composition. Que ce soit un psaume d'intronisation royale ou le chant de victoire d'un roi rentrant dans sa capitale, les termes ont une portée générale qui le rend indépendant des circonstances de composition. Le chantre parle « des nations », « des peuples », des « rois », « des souverains », « de l'Oint », « du roi », « de son fils », « de la terre ». S'il ne nomme ni ces peuples, ni ces rois, ni le roi privilégié, c'est qu'il veut donner à ses paroles une extension plus large, un son plus universaliste (3).

Les croyances messianiques exprimées par le Psaume II trahissent les causes qui ont fait attribuer au Messie et à Dieu de nombreux ennemis aux derniers temps.

Le roi qu'on y magnifie, comme Jahvé, est conçu selon le type des dynastes orientaux. Certains traits dénotent une rudesse choquante dans celui qu'Isaïe proclame le prince de la paix. Il est prêt à broyer les nations avec une masse de fer et à les réduire en pièces comme un vase de potier. En outre l'union entre le peuple et le roi, entre le roi et le Messie, entre le Messie

Die Psalmen übersetzt und erklärt, dans le *Handkommentar zum Alten Testament*, t. II, fasc. 2, Goettingue 1926, p. 9 et par H. GRESSMANN, *Der Messias*, p. 11 et suiv. H. KAUPEL (*Psalm. II und Babylonische Königslieder*, dans *Theologie und Glaube*, t. XV, 1923, p. 39 et suiv.) a soumis ces vues à une critique très ferme.

(1) Cf. J. K. ZENNER, *Die Psalmen nach dem Urtext ergänzt und herausgegeben von H. Wiesmann*, Munster-en-W., 1906, t. I, p. 120.

(2) L. DESNOYERS, *Histoire du peuple hébreu*, t. III, p. 313.

(3) Voir W. E. BARNES, *The Psalms with Introduction and Notes*, t. I, dans *Westminster Commentaries*, Londres, 1931, p. 5 : « It is not Israelite history but Israelite prophecy (or apocalyptic) that harbours the thought of a universal dominion which has its seat in Jerusalem. »

et Jahvé, fait que les ennemis du peuple sont les ennemis du roi, que les ennemis du roi sont les ennemis du Messie, et que les ennemis du Messie sont les ennemis de Dieu. Enfin le nombre et l'importance des ennemis que Dieu et son Oint devront vaincre pour établir leur royaume sont en fonction de l'universalité des promesses. Or celles-ci assurent au peuple un empire sur toutes les nations et la possession de la terre d'un bout à l'autre.

Le Psaume CX décrit précisément cet établissement de l'empire d'Israël sur les nations. L'action est laissée au Roi, appelé mystérieusement « mon Seigneur », égal à Jahvé en honneur et en puissance, puisqu'il s'assied à sa droite (1). Son intervention aux temps eschatologiques est celle d'un grand guerrier. C'est grâce à lui que les ennemis, malgré leur nombre et leur puissance, serviront au roi d'escabeau. De Sion où il a sa demeure, le roi de l'avenir gouvernera les nations. Au jour de sa colère, il brisera les monarques de la terre, exercera son jugement sur les peuples, remplira de cadavres la terre entière (2) ; le résultat de cette action irrésistible est décrit au Psaume LXXII :

> « Il dominera d'une mer à l'autre,
> Du Fleuve aux extrémités de la terre,
> Devant lui se prosterneront les habitants du désert,
> Et ses ennemis mordront la poussière. » (3)

Le Psaume XLV montre, à son tour, le roi combattant pour la vérité, la douceur, la justice, mais aussi abattant les peuples

(1) Cf. J. Coppens, *Notes d'Exégèse. Le Psaume CIX, (CX), v.* 3, dans les *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, t. VII, 1930, p. 202-203, et *Notes Philologiques sur le texte hébreu de l'Ancien Testament. I. Le livre de Jérémie. II. Le psaume CIX (CX)*, dans le *Muséon*, 1931, p. 185-197. A propos du verset 6, J. Coppens discute le sens de ראש , p. 195-196 : « Parmi les auteurs qui gardent le singulier écrit-il, Delitzsch songe à l'Antéchrist, le ראש κατ'ἐξ., tel qu'il apparaît dans Hab., III, 13 et dans Isai., XI, 4 bien qu'il reconnaisse qu'au sens littéral et direct le psalmiste vise un roi historique, celui des Ammonites : « le roi d'un grand pays »... L'exégèse de Ed. König est tout à fait singulière : elle joint à un littéralisme scrupuleux une exégèse fantaisiste, puisque l'auteur garde aux deux expressions [tête et vaste pays] leur indétermination et néanmoins y retrouve une allusion à un fait historique, à savoir à la destruction de la tour de Babel par le Seigneur (*Genes.*, XI, 4-9). » Cf. aussi H. Gressmann, *Der Messias*, p. 20, note 1.

(2) J. Theis, *Psalm* 110, p. 193 et suiv. ; p. 241 et suiv.

(3) *Psalm.* LXXII, 8-9.

de ses flèches aiguës et transperçant le cœur de ses ennemis (1).

Dans les croyances eschatologiques primitives d'Israël, Jahvé et le Messie prennent figure de célèbres guerriers. Leur rôle de juge est moins développé. Il apparaîtra quand, dans la nation choisie, des défauts graves auront surgi et auront rendu nécessaire une épuration intérieure avant la possession plénière des biens messianiques. Nous en signalerons les premiers développements, dès la naissance du prophétisme, chez Amos.

Justice et force, les deux vertus qui suscitent chez le roi oriental l'admiration et la fierté de ses sujets, sont l'apanage de Dieu et du Messie. Guerriers et justiciers, leur action aux derniers temps s'exercera nécessairement contre des ennemis. Les qualités royales, reportées sur le Roi du ciel et son représentant sur la terre, commandent par conséquent une opposition à vaincre dans la réalisation de l'ère messianique.

Au terme de ce chapitre, dégageons de nos recherches quelques conclusions sur les origines de l'opposition terrestre au royaume de Dieu. Jahvé, le Dieu d'Israël, a des ennemis parce que ses adorateurs lui attribuent une activité toute-puissante et partout agissante, allant même jusqu'à supplanter l'action de l'homme. Son intervention est surtout sensible dans les circonstances exceptionnelles de la vie de l'individu et de la collectivité, spécialement dans les combats. Ce Dieu a conclu avec un peuple une alliance en vertu de laquelle il a pris l'obligation de l'établir dans une terre occupée par des peuples étrangers. Avant de déposséder ces derniers, il faudra les vaincre et Jahvé les traitera en ennemis. L'opposition à Dieu est transformée en opposition eschatologique par le fait que la conquête du royaume futur n'est pas détachée des triomphes présents et s'opère à leur image. L'espoir messianique revêt, dès ses origines, un caractère national très accentué et sa réalisation comporte l'abaissement de tous les peuples récalcitrants. Enfin, le libérateur et roi de l'avenir exerce les mêmes fonctions que les rois terrestres

(1) *Psalm.* XLV, 5-6. Je n'ai pas voulu aborder la discussion de l'âge des psaumes II et CX parce que cette question de chronologie requiert de trop longs développements. Cf. L. DENNEFELD, *Le messianisme*, p. 41 ; et sur le psaume CX, E. KÖNIG, *Die Psalmen*, p. 499 et suiv. ; S. R. DRIVER, *The Method of Studying the Psalter*, p. 217 et suiv.

dont la tâche principale est de combattre et de vaincre des ennemis.

Résultante des croyances monothéistes et messianiques d'Israël d'une part et des circonstances historiques d'autre part, l'idée d'opposition terrestre à Dieu et au Messie paraît occuper dès les temps les plus reculés de l'histoire israélite une place importante dans les conceptions eschatologiques. La sortie d'Égypte, la marche victorieuse à travers le désert, la conquête de la terre promise, la victoire sur les Philistins, l'instauration d'une royauté éternelle sont les manifestations les plus saillantes de l'intervention divine contre des ennemis. L'opposition est avant tout politique et l'hostilité semble avoir son point de départ plus dans les allures conquérantes de Jahvé et de son peuple que dans les dispositions perverses des nations. Les peuples ennemis sont ceux qui entourent, pour l'heure, Israël naissant. Le Pharaon occupe parmi les chefs des nations adverses une place à part. Responsable de l'oppression, cœur endurci et âme indocile, il est le premier grand monarque vaincu par la toute-puissance de Jahvé. Après lui, viendront Sennachérib, Nabuchodonosor, Antiochus Épiphane, Pompée, dont les attentats et les défaites serviront à créer les représentations des événements eschatologiques. Le Gog d'Ézéchiel et l'Antéchrist juif et chrétien seront les répliques des dynastes ennemis de Dieu projetées sur le tableau de la fin des temps.

CHAPITRE III

L'opposition des peuples et des rois dans les prophéties avant l'exil

L'histoire des traditions sur les ennemis du royaume de Dieu dans la prédication prophétique du VIIIe et du VIIe siècles avant Jésus-Christ révèle l'évolution profonde des idées primitives. L'eschatologie, simple espérance d'un empire merveilleux sous la conduite d'un roi davidique, se transforme en l'attente d'un jugement où Israël et les nations répondront de leurs crimes. En outre, aux peuples limitrophes d'Israël s'ajoutent les grands empires et les peuples de toute la terre, pour former la coalition des ennemis de Dieu et du Messie aux derniers temps.

A cet élargissement du champ de vision prophétique correspond un renforcement de l'opposition ; plus active et plus directe, celle-ci double les motifs politiques de mobiles moraux et religieux. Enfin, les descriptions de la fin des temps deviennent des tableaux stéréotypés où l'attaque et la défaite des ennemis occupent une place de plus en plus saillante. Autour de ces quatre chefs, — transformation de l'eschatologie, élargissement de la perspective, renforcement de l'hostilité, élaboration du schème eschatologique, — nous grouperons les faits de l'histoire et l'expression des croyances qui résument et expliquent les traditions prophétiques préexiliennes sur l'opposition au royaume de Dieu (1).

(1) Sur le livre et l'eschatologie d'Amos, on consultera avec profit : E. BALLA, *Die Droh-und Schellworte des Amos (Programmschrift)*, Leipzig, 1926 ; W. BAUMGARTNER, *Kennen Amos und Hosea eine Heilseschatologie ?* (Dissertation inaugurale), Zurich, 1913 ; K. BOEHMER, *Die Eigenart der prophetischen Heilspredigt des Amos*, dans les *Theologische Studien und Kritiken*, t. LXXVI, 1903, p. 35 et suiv. ; L. DENNEFELD, *Le messianisme*, p. 49-52 ; L. DESNOYERS, *Le*

I. — L'infidélité du peuple élu modifia profondément l'intervention eschatologique de Jahvé. D'après les clauses de l'alliance, Jahvé est l'unique Dieu des descendants d'Abraham et la loi donnée au désert commande la vie de la nation. Pour prix de son obéissance, le peuple reçoit l'assurance de la victoire sur ses ennemis présents et la promesse d'une domination universelle. La royauté naissante resserra l'alliance avec Jahvé et donna aux espoirs de conquête de plus vastes horizons. Au moment où apparut Amos, le premier prophète écrivain, l'histoire avait

prophète Amos, dans la *Revue biblique*, nouv. sér., t. XIV, 1917, p. 218-246 ; H. GRESSMANN, *Der Messias*, p. 67-82 ; E. KÖNIG, *Die messianischen Weissagungen*, p. 168-176 ; N. MIKLEM, *Prophecy and Eschatology*, Londres, 1926 ; W. MOELLER, *Die messianische Erwartung der vorexilischen Propheten*, Gutersloh, 1906 ; W. STAERK, *Das assyrische Weltreich im Urteil der Propheten*, Goettingue, 1908 ; É. TOBAC, *Les prophètes d'Israël*, t. I, p. 152-194 ; A. WEISER, *Die Profetie des Amos*, dans les *Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, t. LIII, Giessen, 1929. Sur le messianisme d'Isaïe et de Michée, voir L. DENNEFELD, *Le messianisme*, p. 55-75 ; KEMPER FULLERTON, *Isaiah's Attitude in the Sennacherib Campaign*, dans le *American Journal of Semitic Language and Literature*, t. XLII, 1925, p. 1-25 ; H. GRESSMANN, *Der Messias*, p. 97-113 ; 235-248 ; J. HERRMANN, *Der Messias aus David Geschlecht. Bemerkungen zur Jes.* VII, IX, XI, dans la *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, nouv. sér., t. XVI, 1908, p. 260-268 ; E. KÖNIG, *Die messianischen Weissagungen*, p. 194-199 ; W. MOELLER, *Die messianische Erwartung der vorexilischen Propheten*, Gutersloh, 1906, p. 151 et suiv. ; É. TOBAC, *Les prophètes d'Israël*, t. II, p. 3-203 et *Isaïe*, dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, t. VIII, col. 14-79. — Sur Michée, voir A. BRUNO, *Micha und der Herscher aus der Vorzeit*, Leipzig, 1923 ; L. DENNEFELD, *Le messianisme*, p. 76-80 ; H. GRESSMANN, *Der Messias*, p. 248-252 ; E. KÖNIG, *Die messianischen Weissagungen*, p. 199-210 ; É. TOBAC, *Les prophètes d'Israël*, p. 243-268.

Sur les derniers prophètes préexiliens, Jérémie, Nahum, Sophonie et Habacuc, consulter : A. v. BULMERINCQ, *Das Zukunftsbild des Propheten Jeremia aus Anathoth*, Riga, 1894 ; W. CASPARI, *Die Chaldäer bei Habakuk*, dans la *Neue kirchliche Zeitschrift*, t. XVIII, 1907, p. 156 et suiv. ; L. DENNEFELD, *Le messianisme*, p. 80-95 ; P. DHORME, *La fin de l'empire assyrien d'après un nouveau document*, dans la *Revue biblique*, t. XXXIII, 1924, p. 218-234 ; H. GRESSMANN, *Der Messias*, p. 252-254 ; L. HALPHEN-PH. SAGNAC, *Peuples et civilisations*, t. I : *Les premières civilisations*, Paris, 1926, p. 283-290 ; M. J. GRUENTHANER, *Chaldeans or Macedonians ? A Recent Theory on the Prophecy of Habakuk*, dans *Biblica*, t. VIII, p. 129-160 ; 257-289 ; E. KÖNIG, *Die messianischen Weissagungen*, p. 232-252 ; M.-J. LAGRANGE, *Le judaïsme*, p. 11-13 ; W. MOELLER, *Die messianische Erwartung der vorexilischen Propheten*, Gutersloh, 1906, p. 284 et suiv. ; L. PODECHARD, *Le livre de Jérémie. Structure et formation*, dans la *Revue biblique*, t. XXXVII, 1928, p. 181-197 ; É. TOBAC, *Les prophètes d'Israël*, t. I, p. 268-312 ; 207-302 ; J. TOUZARD, *L'âme juive au temps des Perses*, dans la *Revue biblique*, nouv. sér. t. XIII, 1916, p. 299-341 ; nouv. sér. ; t. XIV, 1917, p. 452-488 ; nouv. sér., t. XV, p. 336-345 ; nouv. sér., t. XVI, 1919, p. 5-31 ; J. VANDERVORST, *Israël et l'Ancien Orient*, p. 125-156.

trahi les espérances politiques et religieuses des débuts (1). Groupés au désert, sous l'égide de Jahvé, puis unis en Chanaan, les Benê-Israël s'étaient séparés, une fois établie leur domination sur les Philistins, et ils avaient divisé l'héritage de David en deux royaumes : celui de Juda et celui d'Israël. Le Nord supporta mal la souveraineté et les exactions du roi judéen, et s'éloigna de la pureté du culte de Jahvé. Loin du sanctuaire unique, fixé à Jérusalem, il se passait difficilement d'images. Hadad, dieu syrien de la foudre, de la tempête et de la pluie, figuré par un taureau ou un veau cornu, rappelait le dieu lunaire Sin et conservait pour les fils des adorateurs du veau d'or au Sinaï de puissants attraits. Avec le nouveau royaume reparaît le culte idolâtrique. C'est pourquoi, aux yeux de Jahvé, le schisme des tribus nordiques constituait une grave atteinte à l'alliance : il renouvelait un culte spécialement interdit en vertu d'un accord juré ; il organisait des sacrifices en dehors du sanctuaire unique, symbole du monothéisme ; il enlevait à l'oint de Jahvé une part d'autorité et de gouvernement, détenue de droit divin.

Ce n'était pas les seuls griefs contre le royaume du Nord. La prospérité politique et économique qu'il atteignit sous Jéroboam II (787-746), le contemporain d'Amos, cachait des abus profonds (1). A côté des enrichis et des repus, les pauvres vivaient dans la misère et l'oppression. Plus de place pour la justice !

(1) Sur la situation politique, religieuse et sociale du royaume du Nord à cette époque voir entre autres : A. VAN HOONACKER, *Les douze petits prophètes*, dans les *Études bibliques*, Paris, 1908, p. 190-192 ; É. TOBAC, *Les prophètes d'Israël*, t. I, p. 152-169 ; R. KITTEL, *Geschichte des Volkes Israël*, t. II : *Das Volk in Kanaan. Geschichte der Zeit bis zum babylonischen Exil*, 7e édit., dans les *Handbücher der Alten Geschichte*, sér. I, section 3, Gotha, 1925, p. 340-348 ; E. SELLIN, *Das Zwölfprophetenbuch*, dans le *Kommentar zum Alten Testament*, t. XII, 2e édit., Leipzig, 1929, p. 179-183 ; J. VANDERVORST, *Israël et l'Ancien Orient*, p. 76-77 ; M.-J. LAGRANGE, *Le judaïsme avant Jésus-Christ*, dans les *Études bibliques*, Paris, 1931, p. 8-10.

(1) S. MOWINCKEL (*Das Thronbesteigungsfest*, p. 264-265) conteste à tort l'état florissant du royaume du Nord sous Jéroboam II. Selon cet auteur, on s'en souvient, c'est à cette époque que les croyances populaires primitives dans l'efficacité du drame annuel de l'intronisation de Jahvé au nouvel-an se sont muées en croyances eschatologiques, sous l'influence d'une situation matérielle toujours plus mauvaise. Cette théorie est loin de s'accorder avec les faits ; cf. N. H. BAYNES, *Israel Amongst the Nations. An Outline of Old Testament History*, Londres, 1928, p. 83.

Le débiteur est vendu pour une paire de sandales. La servante est livrée aux caprices du père et du fils. Les vêtements donnés en gage sont retenus, sans pitié, même pendant la nuit (1). L'épha est diminué, le sicle grossi, la balance faussée. La criblure du froment se vend à haut prix (2). La porte de la ville où se rendent les jugements est témoin de la violation du droit (3).

Malgré la désertion du culte et de la loi de Jahvé, le peuple continue à espérer une intervention en vue de l'établissement d'un royaume merveilleux. Elle se réalisera en un temps que l'on désigne par une formule connue de tous et pour ainsi dire technique, le יום יהוה, le jour de Jahvé. Ce sera une époque où l'éclat de la victoire du Seigneur illuminera les destinées de son peuple.

Amos désillusionna les habitants de Samarie. Pasteur de troupeaux et piqueur de sycomores (4), ce rude judéen de Teqoa apportait à Israël, au nom de Jahvé, un message de ruine. Au début de sa troisième lamentation, il énonce le thème de son discours :

« Elle est tombée et ne se relèvera plus
La vierge d'Israël.
Elle a été jetée sur sa terre,
Nul ne la relèvera. » (5)

Au peuple adonné aux vices, le prophète ne pardonne aucune fausse espérance. Il s'écrie :

« Malheur à ceux qui soupirent après le jour de Jahvé ;
Qu'arrivera-t-il de vous ? Le jour de Jahvé !...
Tel un homme qui fuit devant un lion
Et tombe sur un ours,
Qui rentre chez lui, appuie la main au mur
Et est mordu par un serpent !
Ainsi le jour de Jahvé n'est-il point ténèbres et non lumière ?
N'est-il pas obscurité et non point clarté ? » (6)

(1) AM., II, 6-8.
(2) AM., VIII, 5-6.
(3) AM., V, 15.
(4) Le sycomore est un arbre qui porte de fausses figues ; avant la maturité, il faut pratiquer une entaille dans les fruits afin de leur enlever leur âcreté ou de permettre de sortir à l'insecte qui s'y développe.
(5) AM., V, 2.
(6) AM., V, 18-20. Je considère 18 γ comme une glose.

Amos connaît les espoirs du peuple. Comme lui, il admet que Jahvé aura son jour. Ce ne sera pas une victoire ordinaire : dans le contexte, aucun rapport entre ce jour et les événements historiques. Il ne s'agit plus d'histoire mais d'eschatologie (1). Le prophète prétend être un réactionnaire. A ceux qui rejettent dans le lointain ce jour de malheur et s'attachent dans le présent à une sécurité trompeuse, il annonce la ruine. Car le jour de Jahvé n'est pas, comme ils le pensent et l'espèrent, clarté et lumière, mais obscurité et ténèbres. La ruine n'atteindra donc pas seulement les peuples étrangers (2) :

« La fin est venue
Pour mon peuple d'Israël ;
Je ne lui pardonnerai pas plus longtemps ;
Les chants du palais seront des hurlements
En ce jour-là. » (3)

« Il arrivera en ce jour-là ;
Je mettrai le pays comme en un deuil de fils unique,
Et sa fin sera comme un jour amer. » (4)

Cinquante ans environ après le ministère d'Amos, un Éphraïmite, le prophète Osée, tint à ses compatriotes du royaume du Nord un langage aussi pessimiste (5). Israël va périr. Épouse infidèle de Jahvé, la nation se prostitue (6) et enfante l'impitoyable colère de Dieu (7). Celle-ci sera sans appel et le peuple sera rejeté.

(1) Cf. H. GRESSMANN, *Der Messias*, p. 75.
(2) A. VAN HOONACKER (*Les douze petits prophètes*, p. 248) fait remarquer que « l'attente des *ténèbres* comme caractéristique du jour de Jahvé est mise en œuvre par les prophètes subséquents, SOPH., I, 15 ; EZÉCH., XXX, 3 ; JOEL, II, 2 ; IV, 15. Chez Amos et Sophonie, c'est pour Israël en particulier que le jour de Jahvé est un jour de ténèbres. Chez EZÉCH., l. c., c'est notamment pour les ennemis d'Israël, pour l'Égypte. Joël conçoit l'épreuve comme tournant à la gloire de Juda et à la confusion des gentils ».
(3) AM., VIII, 2-3.
(4) AM., VIII, 9-10. Cf. AM., VI, 13.
(5) A. ALT, *Hosea* V, 8-VI, 6. *Ein Krieg und seine Folgen in prophetischer Beleuchtung*, dans la *Neue kirchliche Zeitschrift*, t. XXX, 1919, p. 537 et suiv. ; L. DENNEFELD, *Le messianisme*, p. 52-54 ; H. GRESSMANN, *Der Messias*, p. 234-235 ; E. KÖNIG, *Die messianischen Weissagungen*, p. 176-183; É. TOBAC, *Les prophètes d'Israël*, t. II, p. 194-242.
(6) OS., I, 3.
(7) OS., I, 6, 9.

II. — Cependant ni Amos, ni Osée n'ont rayé de leurs visions d'avenir la perspective ancienne d'un bonheur final. A en croire la majorité des critiques depuis Wellhausen et Nowack, ces prophètes ne seraient que les prédicateurs d'un pessimisme absolu. En vertu de ce dogme critique, tous les passages qui annoncent une restauration après l'épreuve sont déclarés inauthentiques, additions exiliennes ou postexiliennes. Toutefois leurs efforts sont voués à l'insuccès aussi longtemps que l'inauthenticité de la finale d'Amos n'est pas démontrée. Il importe d'en donner le texte et de l'étudier de près (IX, 8b-15) :

« Toutefois, je ne détruirai pas entièrement
La maison de Jacob, parole de Jahvé (1).

Car voici que je vais donner des ordres,
Et je secouerai la maison d'Israël,
Comme on secoue au moyen du crible,
Et tout ce qui est massif ne tombera pas à terre (2).
Ils mourront par le glaive tous les pécheurs de mon peuple,
Eux qui disent : le mal n'approchera pas, ne nous atteindra pas.

En ce jour-là, je relèverai la hutte de David qui était tombée.
Je fermerai ses brèches, je relèverai ses ruines,
Je la rebâtirai telle qu'aux jours d'autrefois,
Afin qu'ils possèdent les restes d'Édom,
Et toutes les nations sur lesquelles mon nom a été invoqué.
Parole de Jahvé, qui accomplit ces choses.

Voici que des jours viennent, — parole de Jahvé !
Où se suivront de tout près laboureur et moissonneur, vendangeur
Des montagnes découlera le vin nouveau, [et semeur.
Et les collines ruisselleront.

(1) Le verset 8a du chapitre IX, conclut : « Voici que les yeux du Seigneur Jahvé sont fixés sur le royaume pécheur et je le détruirai de la surface de la terre. »

(2) L'intelligence de ce verset, difficile à traduire et différemment interprété dépend surtout du sens donné à צרור que A. VAN HOONACKER, *(Les douze petits prophètes*, p. 282), traduit avec raison, nous semble-t-il, par « masse ». Cf. G. HOFFMANN, *Versuche zu Amos*, dans la *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, t. II, 1882, p. 125. Lire sur le vannage l'intéressant article de WETZSTEIN, *Ueber die Siebe in Syrien*, dans la *Zeitschrift der deutschen Palästina-Vereins*, t. XIV, 1891, p. 1 et suiv. Cet article fait comprendre comment, la masse du bon grain restant dans le van, trié de la balle et de la poussière, צרור, ne doit pas être traduit par « en masse », mais peut devenir sujet.

J'accomplirai la restauration de mon peuple Israël.
Ils rebâtiront les villes dévastées et les habiteront,
Ils planteront des vignes et en boiront le vin,
Ils feront des jardins et en mangeront les fruits.
Je les planterai sur leur sol et ils ne seront pas arrachés de leur
Que je leur ai donnée, dit Jahvé, ton Dieu. » [terre

A la suite de W. R. Harper (1), nous distinguons trois strophes. Dans la première, le prophète affirme que le malheur annoncé se réalisera, mais qu'un reste échappera (2) ; dans la deuxième, il décrit le rétablissement de ce reste dans son ancienne gloire et lui promet la domination sur ses ennemis (3) ; dans la troisième, il exalte avec des accents de triomphe et de joie le royaume rétabli (4). Comme l'observe justement Van Hoonacker, il est évident que la teneur et le ton de tout ce passage diffèrent entièrement des menaces proférées dans les discours précédents et notamment au chapitre IX, versets 1 à 4 (5). Mais est-on pour cela autorisé à dénier à Amos la paternité de ce morceau ? Sellin (6), Baumgartner (7), Moeller (8), Boehmer (9), et les auteurs catholiques n'ont pas cru devoir reconnaître une valeur probante aux arguments de Nowack, et de Wellhausen, qu'ont repris récemment Weiser (10) et Gressmann (11). Laissant de côté des arguments maintes fois réfutés, nous n'examinerons que les raisons de ces deux derniers critiques.

Certes nous donnons raison à Weiser de rejeter la transposition proposée par Sellin. Celui-ci voudrait rattacher IX, 11-15 à VII, 17, où Amos prédit à Amasias, le grand-prêtre de Béthel, la ruine des siens. La contradiction entre la fatalité du jugement à venir et la promesse du salut au chapitre IX, serait supprimée pour de bon et nous aurions dans VII, 10-17 la conclusion de

(1) W. R. Harper, *A Critical and Exegetical Commentary on Amos and Hosea*, dans *The International Critical Commentary*, Édimbourg, 1905, p. 195. C'est l'auteur qui a le plus systématiquement proposé les raisons contre l'authenticité du passage.
(2) Am., IX, 8b-10.
(3) Am., IX, 11-12.
(4) Am., IX, 13-15.
(5) A. Van Hoonacker, *Les douze petits prophètes*, p. 281.
(6) E. Sellin, *Das Zwölfprophetenbuch*, p. 267-275.
(7) W. Baumgartner, *Kennen Amos und Hosea eine Heilseschatologie*, p. 11-17.
(8) W. Moeller, *Die messianische Erwartung*, p. 14 et suiv.
(9) K. Boehmer, *Die Eigenart der prophetischen Heilspredigt des Amos*, p. 35.
(10) A. Weiser, *Die Profetie des Amos*, p. 283-289.
(11) H. Gressmann, *Der Messias*, p. 232-234.

toute l'activité prophétique d'Amos (1). Cette solution, qui a tout l'air d'une échappatoire, ne s'impose pas.

Weiser attaque l'authenticité du passage pour les raisons suivantes. En premier lieu, il remarque que certains mots de la finale d'Amos sont écrits en *scriptio plena*, tels חוֹרֵשׁ laboureur, קוֹצֵר moissonneur, דָּוִיד David, ce qui indiquerait une origine plus tardive que le reste du livre (2). Sellin répond à cet argument que la finale d'Amos, si importante pour la communauté postérieure, a dû être souvent remaniée dans les manuscrits et subir des transformations (3). Weiser ne reconnaît à cette remarque aucune valeur. Pourquoi, dit-il, n'aurait-on pas rafraîchi tout le texte du livre ? Il nous semble que la raison mise en avant par Sellin conserve son poids : le passage a été retravaillé et recopié plus soigneusement à cause des promesses de restauration qu'il contient. Mais personne n'attribuera à ce détail une valeur décisive. Weiser, comme ses prédécesseurs, rejette le passage à cause de la prétendue contradiction entre la finale et la doctrine du livre tout entier. Dans les passages certainement authentiques, Amos parle de la ruine de tous. Il ne peut, en finissant, contredire tout son enseignement. A cette objection fondamentale, on a, de tout temps, répondu que c'était une erreur d'exégèse de prendre au pied de la lettre les formules d'anéantissement complet ; que c'était un manque de psychologie de ne pas accepter, dans une exhortation à la pénitence, l'annonce du salut ; que c'était un contre-sens historique de détacher Amos de son peuple et de lui prêter la prédication d'une ruine sans remède. En effet, le zèle des prédicateurs les entraîne à des exagérations faciles et nécessaires à l'effet souhaité. D'autres prophètes, dont on ne peut nier les espoirs d'avenir glorieux, ont employé des formules aussi pessimistes (4). A quoi pouvaient bien aboutir

(1) E. SELLIN, *Das Zwölfprophetenbuch*, p. 271.
(2) A. WEISER, *Die Profetie der Amos*, p. 286.
(3) E. SELLIN, *ibid.*, p. 270.
(4) A. VAN HOONACKER, *Les douze petits prophètes*, p. 281 : « Il est inutile de rappeler que les prophètes qui font entendre les promesses les plus authentiques pour l'avenir, ne croient pas nécessaire de formuler de ce chef des restrictions à leurs prédictions d'un châtiment préalable. Il est d'ailleurs évident que vv. 8b ss. se rattachent étroitement à v. 8a ; or ici le châtiment venait encore d'être annoncé en termes absolus. C'est sous la forme d'une restriction à cet arrêt de condamnation prononcé contre le royaume entier, qu'est introduit, v. 8b, l'exposé des desseins de la clémence divine. »

toutes ces menaces de châtiment sans rémission possible ? Au peuple, riche des plus belles promesses jusqu'à en être présomptueux, le prophète pouvait faire entrevoir un jugement de réparation, mais non pas l'anéantissement complet. C'était priver Dieu de ses adorateurs et rejeter une alliance que l'on savait éternelle (1). Les prétendues anomalies stylistiques du morceau ne prouvent pas une différence de langue nécessitant l'attribution à des mains différentes du corps de l'ouvrage et de son épilogue. Ce n'est pas par un travail de décorticage, auquel ne résisterait pas la page la plus certainement authentique, sur un texte qui a pu subir l'une ou l'autre retouche de détail, que l'on arrivera à prouver le caractère exilien de la péricope (2). Bref, Weiser n'a pas apporté d'arguments péremptoires en faveur des vues de l'école critique.

La position de Gressmann, en général indépendant des préjugés que la critique littéraire a fait prévaloir, est en partie contradictoire. Cet auteur admet que la prophétie préexilienne a propagé des promesses et des espérances de bonheur pour l'avenir eschatologique. Pourquoi, affirme-t-il, un prophète ne pourrait-il pas unir les promesses aux menaces dans un même discours ? Pourquoi faudrait-il que menaces et promesses soient reliées par des transitions savantes ? Demandons-nous à nos poètes de souligner le passage du chant d'amour à l'élégie ? Si pour les prophètes l'avenir réservait des malheurs et des joies, pourquoi

(1) D'ailleurs ce n'est pas le seul endroit où Amos prévoit une restauration. Il parle d'un *reste de Joseph* (Am., V, 15), dont il n'affirme pas catégoriquement la restauration, comme le fera Isaïe, mais qui pourra être sauvé, s'il fait pénitence Amos n'a donc jamais exclu, à priori, tout salut. Voir aussi III, 12 : « Ainsi parle Jahvé : comme le berger sauve de la gueule du lion une paire de pieds ou un bout d'oreille, dans cette mesure seront sauvés les enfants d'Israël. » Cf. É. Tobac, *Les prophètes d'Israël*, t. I, p. 186; H. Gressmann, *Der Messias*, p. 73-74 : « Wer alle Verheissungen der vorexilischen Propheten prinzipiell streicht, vergewaltigt den überlieferten Tatbestand. Aber auch allgemeine Erwägungen sollten davon zurückhalten. Waren die Propheten nichts anderes als Sturmvögel des nahenden Unwetters, waren sie nur gekommen, niederzureissen und zu verderben, dann war ihr Gott ein rätselhafter Gott und sein Tun so sinnlos wie das Tun eines Landmannes, der immerfort pflügt, aber niemals sät (Is., XXVIII, 22-29). Der Gott, der die Geschicke nicht nur Israels, sondern der ganzen Welt lenkt, hätte die Propheten niemals für sich begeistert wenn sein Plan das ewige Nein war. Sie hätten es nicht fassen können, wenn sein ewiges Ja nur den « Heiden » gegolten hätte. »

(2) Cf. A. Weiser, *Die Profetie des Amos*, p. 288. On trouvera dans Sellin ou Van Hoonacker la réponse facile aux faits signalés par Weiser.

leur reprocher de prêcher tantôt les uns et tantôt les autres ? Les prophètes ne sont pas des théoriciens tenus à éviter les contradictions. Ils expriment avec la même force menaces et promesses. D'ailleurs, il est impossible de nier l'existence de prophéties préexiliennes dans lesquelles l'exécution des menaces et la réalisation des promesses sont conditionnées par l'infidélité ou le retour à Jahvé. Quand manque cette condition, ne faut-il pas la sous-entendre ? (1) Malgré ces considérations générales, dont le bon sens saute aux yeux, Gressmann ne peut admettre l'authenticité d'Amos, IX, 9-21. Pour juger de l'authenticité ou de l'inauthenticité des promesses préexiliennes, il établit le canon suivant. Il faut premièrement qu'elles répondent à la situation historique, surtout aux tendances intellectuelles, religieuses et morales du prophète ; il faut en second lieu qu'on ne puisse élever contre elles aucune raison esthétique, stylistique ou linguistique (2).

Gressmann découvre dans la finale d'Amos quatre oracles absolument distincts : le premier comprend IX, 8 ; le second IX, 9-10 ; le troisième IX, 11-12 ; le dernier IX, 13-15. Pour le plus important de tous, IX, 11-12, deux raisons excluent l'authenticité. La promesse, purement politique, ne contient aucune idée morale, fait inadmissible chez Amos. En second lieu, Israël n'avait pas à attendre pour l'avenir une suprématie sur Édom, puisqu'il l'exerçait déjà au temps du prophète. Au premier grief Gressmann lui-même oppose une réponse péremptoire : dans Amos, en des passages certainement authentiques, les menaces ne se doublent point de motifs d'ordre moral (3). Faut-il qu'à chaque menace le prophète en détaille tous les considérants ? Quant à la présence des Édomites parmi les tributaires du peuple de Dieu aux derniers temps, il y a longtemps qu'on lui a trouvé une explication plausible (4). Puisque Amos regardait Édom comme un ennemi traditionnel et puissant, on n'aurait le droit d'être surpris de le voir mentionné ici que si la strophe comminatoire du chapitre premier était elle-même postexilienne (5). C'est avec raison que W. W. Cannon

(1) H. Gressmann, *Der Messias*, p. 69-74.

(2) *Ibid.*, p. 73.

(3) *Ibid.*, p. 233.

(4) É. Tobac, *Les prophètes d'Israël*, t. I, p. 187-188.

(5) A. Weiser (*Die Profetie des Amos*, p. 88) pousse sa logique jusqu'à dénier également ce morceau à Amos.

s'étonne de retrouver sans cesse le même argument contre l'authenticité des oracles messianiques préexiliens (1).

L'inauthenticité des autres morceaux n'est pas mieux établie. Le verset 8 est violemment séparé du verset 9 sous prétexte qu'au premier prévaut le point de vue éthique, au second le point de vue politique. S'excluent-ils d'une façon si absolue ? Amos opposerait Israël pécheur à Juda triomphant, mais la « maison de Jacob », ce n'est pas Juda, c'est Israël tout entier. Dire que la distinction entre pécheur et juste est une conséquence de la prédication prophétique et qu'elle ne pouvait être connue d'Amos, c'est refuser à priori au prophète de la moralité une idée aussi simple que celle de riche et de pauvre. Quant aux versets 13-15, ils ne seraient pas authentiques parce qu'on n'y découvre non plus aucune orientation morale ; en outre ils se retrouvent dans Joël, IV, 18, et partant ils sont *herrenlos*, « sans possesseur ». Cette dernière raison trahit la faiblesse de toute l'argumentation. Si un passage se trouve dans deux auteurs, c'est précisément la tâche de la critique de déterminer où est l'original et où est l'emprunt. Or il ne peut y avoir de doute qu'ici Amos soit antérieur à Joël. La comparaison qui s'impose entre les passages en vue, prouve à l'évidence, remarque Van Hoonacker, qu'il y a eu emprunt ou réminiscence ou imitation (2). Le livre de Joël dépend d'ailleurs de plusieurs autres livres prophétiques. Osée, Michée, Sophonie, Ézéchiel, Abdias, Jonas et Malachie contiennent des passages parallèles (3). Va-t-on les

(1) Il n'est pas inutile de mettre ces remarques de W. W. CANNON (*Israël and Edom*, p. 139), sous les yeux des critiques : « It is somewhat surprising that attempts have been made to relegate this oracle to post-exilic times, on the ground that Edom at this time was not in position to take up such an attitude in regard to Judah—the Edomites being in fact, subject to the Jews. Were the old wrongs so likely to be forgotten—the oppresion of Chusham, the raids of Hadad III, the defeat of Jehoram, the destruction of the ships at Ession-Geber ? And Amos himself reveals (I, 6-9) another potent cause of hatred : Edom carried on a rigourous slave trade which dit not exclude their brethren, the Jews. In the great emporiums of Gaza and Tyr they bought masses of slaves, and like all nomads, knew very well how to dispose of them. In view of later events this testimony of Amos is very valuable, and it is certainly genuine. » Voir aussi N. MIKLEM, *Prophecy and Eschatology*, p. 110.

(2) Cf. A. VAN HOONACKER, *Les douze petits prophètes*, p. 281.

(3) *Ibid.*, p. 151-152. OS., X, 12 = JOEL, II, 23 ; MICH., IV, 3 = JOEL, IV, 10 ; SOPH., I, 14-15 = JOEL, II, 2 ; EZECH., XLVII = JOEL, IV, 18 ; XXXVIII, 6, 15 ; XXXIX, 2 = JOEL, II, 20 ; XXX, 2 s., = JOEL, I, 15a ; ABD., 17 = JOEL, II, 32 ; JON., III., 9 = JOEL, II, 14 ; MAL., III, 23 = JOEL, II, 11, III, 4.

déclarer tous « sans possesseur » ? Dans Amos, ce n'est pas seulement IX, 13-15 qu'il faut confronter avec Joël, mais aussi I, 2, et IX, 12. La description des ravages causés par les sauterelles pourrait de même s'inspirer du premier prophète écrivain.

Terminons cette discussion par les judicieuses remarques de Burkitt (1). Tout le passage révèle une grande modestie dans l'attente eschatologique et cette attitude convient à Amos plus qu'à tout autre prophète. Les conceptions des Juifs postexiliens étaient plus dégagées de la politique, celles des Judéens après la réforme de Josias et celles d'Isaïe plus universalistes. C'est des idées de Michée sur le nouveau David et la victoire sur les Assyriens que la finale d'Amos se rapproche le plus.

Amos annonce donc, après le châtiment d'Israël, un rétablissement glorieux. Le reste de Juda et d'Israël, réunis, en un seul peuple, sous la conduite d'un roi descendant de David, connaîtra une ère de triomphe, de paix et d'abondance extraordinaires. On verra les pécheurs châtiés et convertis, les ruines relevées, les champs riches en vignes et en blé, les villes rebâties, la prospérité recouvrée. Retour de l'exil, les habitants du pays bienheureux auront la certitude de n'être plus déracinés du sol que leur a donné Jahvé, leur Dieu. Rattachant ses prédictions aux oracles patriarcaux et royaux, le prophète en rejette seulement la réalisation dans un avenir plus lointain.

Osée prédit à son tour la revanche de Jahvé. La répudiation de l'épouse infidèle n'est pas définitive. Les enfants d'Israël « chercheront de nouveau leur Dieu et David leur roi ; ils reviendront en tremblant vers Jahvé et vers sa bonté à la fin des jours » (2).

(1) Cf. F. C. Burkitt, *The Book of Amos*, p. 269.

(2) Os., III, 5. Les critiques, en grand nombre, contestent l'authenticité des promesses de bonheur chez Osée. Leurs arguments s'inspirent des mêmes considérations que ceux apportés contre l'authenticité de l'épilogue d'Amos. E. Sellin *(Das Zwölfprophetenbuch*, p. 18) remarque à bon droit qu'il y a « une relation si intime entre une grande partie des oracles contestés et le reste du livre que tout proteste contre l'idée d'une interpolation ». La mention de David (III, 5) surtout a paru suspecte. A. Van Hoonacker *(Les douze petits prophètes*, p. 38) observe « qu'elle est en parfaite harmonie avec la doctrine d'Osée, qui, non content de condamner la dynastie de Jéhu (I, 4), se déclare en général adversaire de la royauté de Samarie, d'origine schismatique VIII, 4 ; X, 3 ; XIII, 10 ; se rappeller encore II, 2 (hébr.), et la parole du v. précédent III, 4 (sans roi et sans prince...) Comp. Am., IX, 11. » Cf. de même B. Kutal, *Liber prophetae Hoseae e textu originali latine et metrice versus, explanatus, notis criticis et philologicis illustratus*, dans les *Commentarii in prophetas minores*, Olmutz, 1929, p. 31 et 83.

Nous pouvons donc conclure que les premiers prophètes du VIII[e] siècle présentent une eschatologie sensiblement plus développée que celle de l'époque préprophétique. Ils ont introduit dans le drame de la fin un acte préliminaire : la punition d'Israël ; et ils ont maintenu, quoiqu'en disent les critiques à la remorque de Wellhausen, l'annonce du triomphe final de Jahvé. Dans le royaume du Sud les mêmes causes produisirent les mêmes effets Isaïe et Michée au VII[e] siècle, Sophonie, Jérémie, Habacuc et Nahum au VI[e], s'insurgèrent contre les crimes du peuple et lui annoncèrent le châtiment inéluctable de plus en plus proche. Jamais cependant ils ne désespérèrent du salut d'un reste, qui reviendrait converti et purifié recueillir sur la terre ancestrale l'héritage des promesses. On peut dire que l'aube de l'intervention de Jahvé illumine toute la prédication prophétique.

III. — L'évolution des doctrines eschatologiques eut une répercussion immédiate sur les idées d'opposition au royaume de Dieu. Tout d'abord, la punition du peuple coupable entraîna chez les prophètes une attitude plus bienveillante envers les nations, instruments de la colère divine. En outre, les espérances messianiques, plus détachées d'une réalisation immédiate, plus grandioses dans leur accomplissement, mirent mieux en relief l'opposition entre le règne de Dieu sur le monde et le règne des puissances victorieuses du peuple choisi. Montrons-en les expressions les plus saillantes.

Pendant les deux première périodes du ministère d'Isaïe, qui comprennent les règnes d'Ozias (789-738), de Joatham (738-736) et d'Achaz (736-721), le plus grand des prophètes montre dans l'envahissement du pays par Assour le châtiment de Dieu et l'accomplissement d'un prélude nécessaire à l'ère du salut (V, 26-29) (1) :

(1) Pour l'étude des idées d'Isaïe, nous avons estimé devoir nous en tenir à des passages dont l'authenticité et la date sont admises par la généralité des critiques. Les traductions sont, la plupart du temps, empruntées à A. CRAMPON, *La sainte Bible*, Paris, 1923, ou à A. CONDAMIN, *Le livre d'Isaïe*, dans les *Études bibliques*, Paris, 1905. Dans les citations de Michée et des petits prophètes, nous suivons le plus souvent, A. VAN HOONACKER, *Les douze petits prophètes*, dans les *Études bibliques*, Paris, 1908. Pour plusieurs passages des grands et des petits prophètes, là où cela nous a paru nécessaire, nous nous sommes éloigné de ces traductions.

« Il (Jahvé) dresse une bannière pour un peuple (1) lointain,
Il le siffle de l'extrémité de la terre,
Voici qu'il arrive prompt et rapide,
Personne n'est las, ni chancelant parmi eux (2).
Elle ne se détache pas la ceinture de ses reins,
Ni ne se rompt la courroie de ses sandales.
Ses flèches sont aigues, ses arcs sont tous tendus.

Les sabots de ses chevaux sont de silex.
Les roues de ses chars pareilles à l'ouragan.
C'est le rugissement du lion et le cri du lionceau,
Sa voix gronde et il saisit sa proie et l'emporte sans espoir de [sauvetage. » (3)

Le peuple visé ici, c'est Assour. La puissance assyrienne s'était, en effet, considérablement étendue vers le Sud, dans la seconde moitié du VIII[e] siècle. En 738, Téglath-Phalasar avait réduit sous sa domination les rois de Hamath et de plusieurs autres régions. Retsin II de Damas et Manahem d'Israël furent soumis au tribut. Au moment où Isaïe composa le poème que nous avons cité, Assour exerçait donc déjà sa puissance aux portes de Juda. Peut-être les événements qui décideraient de la ruine de Samarie s'annonçaient-ils déjà. Après la mort de Manahem, son successeur Phacéia, allié au roi de Damas, voulut se décharger des impôts assyriens sur Achaz, roi de Jérusalem. Battu deux fois en 735, le prince de Juda vit sa capitale assiégée et son pays ruiné à l'Est par les invasions des Édomites, au Sud et à l'Ouest par celles des Philistins. C'est alors que Achaz appela à son aide l'Assyrie, heureuse d'intervenir et de se soumettre tous les royaumes syriens. Samarie, la fière couronne des buveurs d'Éphraïm, tomba sous les coups de l'armée de Sargon, après un siège de trois ans, au début de 721. Depuis lors, Juda lui-même devint tributaire. Si ces derniers événements ne s'étaient pas encore accomplis quand Isaïe prononça l'oracle, c'est en tout cas Assour et non pas l'Égypte ni quelque autre peuple qui apparaissait déjà au voyant comme l'instrument de la colère divine.

C'est bien lui, en effet, qui vient de loin, des extrémités de la terre, séparé de Juda par un désert immense que l'on met trente

(1) Il faut lire le singulier, comme dans tout le ieste du verset.

(2) « Ne dort, ni ne sommeille » paraît être une glose tirée du Psaume CXXI, 4.

(3) Nous croyons pouvoir retenir ce morceau pour la première période de l'activité d'Isaïe. Voir O. PROCKSCH, *Jesaia I übersetzt und erklärt*, dans le *Kommentar zum Alten Testament* de E. SELLIN, t. IX, première partie, Leipzig 1931, p. 98.

jours à traverser (1). Mais les armées assyriennes sont célèbres par la rapidité de leur marche et irrésistibles par leur adresse dans le lancement des flèches. Le prophète se complaît à exalter la supériorité de l'ennemi. Que pourra la faible armée judéenne contre une telle puissance ! Or le côté le plus terrible de cette invasion sera que Jahvé lui-même, le Dieu et le protecteur d'Israël, se retournera contre son peuple. C'est lui qui dresse la bannière et siffle pour faire monter contre Juda les guerriers invincibles. Loin d'être les ennemis de Jahvé, les nations lui servent d'instrument. La vigne qui au lieu de raisin n'a donné que du verjus sera ravagée par la volonté et par des auxiliaires de Jahvé (2).

Au temps d'Achaz, la même conception s'affirme (VII, 18-20) :

« En ce jour-là, Jahvé sifflera
La mouche et l'abeille (3).
Elles viendront toutes et se poseront
Dans les vallées escarpées et dans les fentes des rochers,
Et dans tous les buissons et tous les pâturages.
En ce jour-là, le Seigneur rasera
Avec un rasoir qu'il aura loué au delà du Fleuve
La tête et le poil des pieds.
Et il enlèvera la barbe. » (4)

Enfin, dans des poèmes où le prophète fulmine contre Assour, il le nomme quand même verge de la colère de Jahvé, et le bâton de son courroux. Envoyée contre une nation impie, contre le peuple objet de sa fureur, elle le mettra au pillage, en fera son butin, et le piétinera comme la boue des rues. Plus loin la verge et le bâton se changent en hache et en scie (5).

En ajoutant une phase préliminaire à la réalisation des promesses, l'eschatologie prophétique modifia l'attitude de Jahvé envers les nations. Elles ne sont plus uniquement destinées à subir une défaite, elles jouent le rôle d'instrument dans la punition du peuple.

(1) Cf. O. Procksch, *Jesaia* I, p. 98.
(2) Voir Isai., V, 1-10.
(3) Il s'agit, croyons nous, de l'Assyrie seule. Les abeilles y sont abondantes. Les mouches, dit-on, indiquent plutôt l'Égypte. Cependant la coalition de l'Assyrie et de l'Égypte contre Juda n'est guère naturelle et peut difficilement être prêtée au prophète. Au verset 20, il ne s'agit plus que de l'Assyrie.
(4) Euphémisme. Voir II *Sam.*, X, 4-5.
(5) Isai., X, 5-7, 15.

Cependant, ce rôle n'est que transitoire. Si, comme nous avons essayé de le démontrer, l'attente d'une ère de triomphe final n'a jamais disparu des attentes prophétiques, l'introduction d'un prélude n'a pu que mieux mettre en lumière l'opposition entre Dieu et les peuples ennemis. Les succès de l'occupation de Chanaan et les victoires des premiers rois ne permettaient-ils pas d'espérer la réalisation de l'ère messianique par une évolution lente et ininterrompue de la puissance d'Israël ? Jahvé et le peuple combattraient côte à côte jusqu'au jour où les grands empires eux-mêmes inclineraient leurs têtes orgueilleuses et où leurs rois courberaient l'échine devant le prince merveilleux d'Israël. Les malheurs politiques et la déchéance religieuse coupèrent court à ces optimistes espérances. La nation coupable était vouée à la ruine. En maintenant les promesses des temps anciens, les voyants ne liaient pas le salut à la possession de la terre de Chanaan d'où le peuple serait exilé, ni à la subsistance d'un royaume qui serait anéanti, ni au renforcement progressif de la puissance terrestre qui sombrerait sous la domination étrangère. La réalisation du Royaume de Dieu ne se ferait pas grâce au triomphe national d'Israël sur des peuples ennemis. La victoire finale serait l'œuvre exclusive de Jahvé et du Messie. Malgré la faillite apparente des premiers desseins de Dieu sur la conquête du monde, le règne de Jahvé se réaliserait. Le Dieu d'Israël se choisirait un reste, conclurait avec lui une alliance nouvelle et opérerait lui-même le redressement national et religieux. Dans cette nouvelle économie, l'opposition terrestre apparaît sous un jour nouveau. Les peuples et les rois ne sont plus ennemis de Dieu parce qu'ils empêchent la libre expansion du peuple, mais parce que Jahvé lui-même, auteur de la restauration future, doit abattre leur puissance avant de garantir aux siens l'empire universel promis. A l'espérance d'un triomphe de Dieu par Israël, succède l'attente d'une victoire de Dieu et du Messie sans l'aide terrestre et matérielle de son peuple. A la conception d'ennemis indirects et médiats de Jahvé fait place l'idée d'adversaires directs et immédiats. De plus le règne de Dieu apparaît nettement dissocié du royaume d'Israël et de Juda. La restauration n'est pas promise parce qu'une partie du peuple est fidèle, mais parce que Dieu, malgré les prévarications doit, faire honneur aux serments et aux prédictions des temps anciens et qu'en définitive la royauté temporelle n'était que le véhicule d'un

règne spirituel. Celui-ci maintiendra et reformera même l'unité nationale compromise par la défaite et l'exil. En face des ennemis ne se dressera plus le royaume d'Israël, mais le royaume de Jahvé sur les cœurs et dans les âmes, qui entraînera la nécessité d'une organisation politique, sauvegarde des intérêts spirituels (1).

Les tableaux de la restauration future vont nous fournir les éléments de cette synthèse. Déjà dans Amos, Jahvé annonce que lui-même accomplira la restauration de son peuple et relèvera la hutte de David afin que les siens possèdent toutes les nations sur lesquelles son nom a été invoqué (2). Isaïe considère l'œuvre de la restauration comme l'œuvre directe de Dieu :

> « Jahvé se lèvera comme à la montagne de Pharasim,
> Il frémira d'indignation comme dans la vallée de Gabaon,
> Pour accomplir son œuvre, œuvre singulière,
> Pour exécuter son travail, travail étrange. » (3)

A l'époque des révélations messianiques, sous Achaz, envisageant la grande crise spirituelle, Isaïe associe à Jahvé un coopérateur qui n'est plus un roi ordinaire, si grand soit-il. Les peuples des extrémités de la terre auront beau pousser des cris de guerre, s'équiper, tenir conseil, donner des ordres, ils seront quand même anéantis (4). Dieu les écrasera comme au jour de Madian (5), et l'enfant qui montera sur le trône de David (6) jouira de la paix et du bonheur, agrandira la souveraineté, manifestera sa sagesse et sa justice, sera le « Dieu fort » (7), devant les nations étonnées (8).

Michée, plus encore qu'Isaïe, décrit avec enthousiasme l'œuvre de Jahvé contre les peuples. S'adressant à Sion restaurée, Jahvé lui donne des ordres :

> « Lève-toi et foule, fille de Sion !
> Car je ferai ta corne de fer,

(1) Cf. W. Staerk, *Das assyrische Weltreich*, p. 104-106.
(2) Am., IX, 8-15.
(3) Isai., XXVIII, 21. Cf. XI, 1-10 ; XVIII, 7 ; XIX, 16 ; XXII, 5-8, 12, 20-25.
(4) Isai., VIII, 9-10.
(5) Isai., VIII, 23-IX, 5.
(6) Isai., IX, 6.
(7) Titre donné à Jahvé lui-même : Isai., X, 21 ; *Deut.*, X, 17 ; Jerem., XXXII, 18 ; II *Esd.*, IX, 32.
(8) Isai., IX, 6.

Et tes sabots, je les ferai d'airain !
Tu écraseras des peuples nombreux,
Et tu voueras à Jahvé leur butin
Et leur bien au Seigneur de toute la terre ! » (1)

Sur Sion restaurée, Dieu établit un roi « qui se tiendra ferme et gouvernera par la puissance de Jahvé », et « son prestige s'étendra jusqu'aux extrémités de la terre » (2). La victoire sur les ennemis sera son œuvre. Après la victoire, Juda sera parmi les nations comme un lion parmi le bétail au bois, comme un jeune lion parmi les troupeaux de brebis, qui passe et piétine et déchire la proie, sans que personne ne la lui arrache. Sa main s'appesantira sur ses adversaires et tous ses ennemis seront exterminés (3). Désespérant de vaincre jamais, frappées de la droiture des vues de Jahvé et de la justice de sa loi, les nations reconnaîtront le Dieu d'Israël pour chef et pour juge :

« Elles forgeront leurs épées en soc
Et leurs lances en faucilles.
Une nation ne lèvera plus l'épée contre l'autre,
Et elles ne s'exerceront plus à la guerre !
On restera assis, chacun sous sa vigne et sous son figuier,
Et nul ne causera de la terreur !
Car la bouche de Jahvé des armées a parlé ! » (4)

Détaché du royaume présent, corrompu et coupable, le règne de Dieu se heurtera directement aux royaumes des peuples et se réalisera malgré leur opposition. Tel nous paraît être le premier apport prophétique. Modifiant l'enseignement eschatologique, les voyants présentent les nations comme un instrument de la justice de Dieu et montrent Jahvé et le Messie s'opposant aux peuples et aux rois dans la réalisation du royaume.

VI, — L'évolution des doctrines prophétiques préexiliennes se manifeste en second lieu par un élargissement du champ des visions.

L'horizon du premier prophète écrivain se borne aux peuples limitrophes d'Israël. Il nomme Damas, Gaza, Tyr, Édom, Ammon et Moab (5). L'Égypte et l'Assyrie ne sont pas signalées

(1) MICH., IV, 13.
(2) MICH., V, 1-5.
(3) MICH., V, 7-8.
(4) MICH., IV, 2-4.
(5) AM., I, 3-II, 3.

explicitement. Parmi les vassaux du Roi-Messie, Amos cite les restes d'Édom et toutes les nations sur lesquelles son nom a été invoqué (1). Édom, l'ennemi le plus fort, le mieux protégé et le plus agressif des peuples voisins, mérite une mention spéciale. Quelles sont les nations sur lesquelles le nom de Jahvé a été invoqué ? Invoquer le nom de quelqu'un sur une ville, c'est l'en déclarer maître. Israël est le peuple de Dieu parce que le nom de « celui qui est » a été invoqué sur lui (2). Abdi-Chiba, vassal du roi d'Assyrie, écrit à son maître : « Vois, le roi a déposé son nom sur le pays de Jérusalem pour toujours ». (3) Jahvé revendique-t-il ici le domaine sur toute la terre ou sur des peuples particuliers ? Faut-il songer à *Gen.*, XV, 18-21, où Dieu énumère les peuples qui appartiendront un jour aux descendants d'Abraham ? Ou bien doit-on restreindre les frontières du royaume futur aux limites du royaume davidique ? (4) L'allusion à Édom et l'adjonction « sur lesquelles mon nom a été invoqué » nous semblent indiquer une restriction. Particulariste dans ses menaces prophétiques contre les nations, Amos le serait également dans ses visions de restauration messianique. Cependant, le prophète connaît l'Assyrie et l'Égypte ; il sait que la ruine d'Israël s'opérera par la puissance du Nord. La libération et le rétablissement devront s'accomplir malgré elle et contre elle. Il était réservé aux prophètes du Sud d'apporter une attention spéciale au sort des grandes puissances.

Au cours de la carrière d'Isaïe, le royaume de Juda fut trop mêlé à la politique des grandes puissances pour que le prophète ne les embrassât point nettement dans son horizon géographique. Nous avons indiqué comment l'Assyrie fut invitée à s'immiscer dans les affaires de Juda. L'Égypte tenta d'arrêter l'expansion assyrienne par un grand effort, qui vint échouer à Raphia, en 720. Mais, par son action sournoise, elle continua à fomenter la révolte des États syriens. La Babylonie, vassale d'Assour, essaya elle aussi, vers 714-713, d'entraîner dans son orbite et dans sa

(1) AM., IX, 11-12.

(2) Cf. II *Sam.*, XII, 28 ; *Deut.*, XXVIII, 10 ; I *Reg.*, VIII, 43; JER., VII, 10 ; Is., LXIII, 19.

(3) Cité par H. ZIMMERN, *Palästina vom das Jahr* 1400 *vor Ch. nach neuen Quellen*, dans la *Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins*, t. XIII, 1890, p. 140.

(4) C'est l'opinion de E. KÖNIG, *Die messianischen Weissagungen*, p. 173 ; J. TOUZARD, *Le livre d'Amos*, p. 95 ; L. DENNEFELD, *Le messianisme*, p. 51.

révolte la cour de Juda. La grande conspiration qui s'organisa vers la fin du ministère d'Isaïe groupait la Babylonie, l'Égypte, la Syrie et la Phénicie. Si Isaïe prévoit la domination de Jahvé et de l'Emmanuel jusqu'aux extrémités de la terre (1), c'est cependant contre les pays limitrophes et les grandes puissances de l'heure qu'il dirige ses oracles. Assour (2) est la mieux partagée, l'Égypte (3) vient directement à sa suite, puis suivent l'Éthiopie (4), Moab (5), Édom (6) les Arabes (7), Tyr (8). Dans Michée, les « nations nombreuses » amenées une dernière fois sous les murs de Jérusalem, sont les Assyriens. Cependant, comme le dit Van Hoonacker, « grâce à l'éloignement du danger de ce côté, ils ne sont conçus que comme types des ennemis d'Israël. C'est pourquoi Michée s'exprime en termes généraux » (9).

Au septième siècle, le bouleversement général des empires introduit en Asie Mineure de nouveaux peuples et les jette dans la compétition séculaire pour l'hégémonie. Ce sont d'abord les Mèdes et les Perses, venus de Russie, établis depuis le milieu du deuxième millénaire sur le haut plateau iranien. A partir des rois mèdes Déjocès II et Phraorte II, qui soumit les Perses en 635, l'empire assyrien eut à redouter la puissance des Mèdes (10). Ce sont ensuite les Scythes, les *Oumman-Manda* des textes cunéiformes, originaires eux aussi des plaines de Russie. Appelées par les Assyriens pour repousser les attaques des Mèdes et des Babyloniens, ces bandes sauvages balayent, au dire d'Hérodote, l'Arménie, la Cappadoce, le Pont, la Syrie, la Palestine et ne s'arrêtent aux portes de l'Égypte que devant les présents envoyés par Psammétique (10). On les retrouve dans le dernier assaut livré à Ninive en 615. En même temps que ces peuples nouveaux entraient en lice, les anciens s'agitaient. En 663, Assourbanipal saccage Thèbes, en 648, le grand roi étouffe la révolte à Baby-

(1) Isai., VIII, 9-10.
(2) Isai., X, 5-XII, 6, auxquels il faut ajouter XIV, 24-27.
(3) Isai., XIX.
(4) Isai., XVIII, 1-7.
(5) Isai., XV, 1-14 sur un oracle d'une époque antérieure.
(6) Isai., XXI, 11-12.
(7) Isai., XXI, 13-16.
(8) Isai., XXIII, 1-18.
(9) A. Van Hoonacker, *Les douze petits prophètes*, p. 386.
(10) Voir L.Halphen-Ph. Sagnac, *Les premières civilisations*, p. 265-268 J. Vandervorst, *Israël et l'Ancien Orient*, p. 125-129.

lone ; en 646, destruction de Suse ; en 635, défaite et mort du Mède Phraorte ; mais en 612, capitulation et ruine de Ninive, l'orgueilleuse capitale (1).

Dans les prophéties de Jérémie, de Sophonie, de Nahum et d'Habacuc, les commotions du VIIe siècle laissèrent des traces profondes. Toute la terre semble en ébullition. Pour Sophonie, par exemple, le jour de Jahvé consiste dans un jugement universel (I, 2-3) :

> « J'enlèverai tout de dessus la face de la terre,
> Oracle de Jahvé !
> J'enlèverai les hommes et les bêtes,
> J'enlèverai les oiseaux du ciel et les poissons de la mer.
> Je ferai trébucher les empires,
> Et j'exterminerai les hommes de la surface de la terre. »

Le prophète s'en prend à Gaza, Ascalon, Azot, Accaron, aux Crétois, à Chanaan, à Moab et à Ammon. Il prophétise aussi contre l'Éthiopie, Assour et Ninive (2). Dans Jérémie, qui est le prophète « d'Israël et des nations », le point de vue est encore élargi (3). La terre va se vider et devenir informe. Toutes les

(1) A. CONDAMIN (*Le livre de Jérémie*, dans les *Études bibliques*, Paris, 1920, p. 61-67) a discuté les raisons alléguées par la plupart des commentateurs en faveur des Scythes dans JÉREM., IV-VI. Dans le même sens voir F. WILKE, *Das Skythenproblem*, dans les *Alttestamentliche Studien Rudolf Kittel*, dans les *Beiträge zur Wissenschaft vom Alten Testament*, fasc. XIII, Leipzig, 1913, p. 222, et suiv. ; P. VOLZ, *Der Prophet Jeremia*, dans le *Kommentar zum Alten Testament*, t. X, Leipzig, 1922, p. 57. Les traditions rapportées par HÉRODOTE (*Historiarum libri* IX, I, 105-106, édit. Dindorf, Paris, 1877, p. 36) ne sont-elles pas singulièrement confirmées par les découvertes cunéiformes ? Voir P. DHORME, *Les Aryens avant Cyrus*, dans les *Conférences de Saint-Étienne*, Paris, 1911, p. 88-90, 95-96 ; *La fin de l'empire assyrien*, p. 230-232 et FORRER, dans la *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, t. LXXVI, p. 248 et suiv. J. VANDERVORST estime que deux passages de Jérémie (V, 15-17 et VI, 22-23) s'appliquent particulièrement bien aux Scythes.

(2) Cf. A. VAN HOONACKER, *Les douze petits prophètes*, p. 500-501 : « Sophonie pas plus que les premiers chapitres de Jérémie, ne nomme ni ne désigne clairement l'ennemi qui servira d'instrument à la justice divine. Il semble bien que l'on ne puisse songer aux Assyriens, dont l'empire en ce moment inclinait vers la ruine et qui sont d'ailleurs eux-mêmes condamnés (II, 13 ss). On a supposé que Sophonie vise les Scythes... Il est certes très vraisemblable que les troubles causés par l'invasion de ces barbares auront tout au moins contribué à faire naître les appréhensions dont Sophonie se fait l'écho. Mais il est plus douteux que les Scythes occupent à eux seuls la perspective du prophète. Sophonie présage un bouleversement universel des peuples... »

(3) JEREM., I, 5, 10. Dans la vision inaugurale, Jérémie est présenté comme prophète des nations. L'élargissement de la mission prophétique a semblé

montagnes sont ébranlées et les collines chancellent. Plus d'hommes, plus d'oiseaux, plus de vergers, plus de villes (1). Les hordes scythes ne sont pas nommées, mais certains passages semblent les viser (2). Le prophète a indiqué lui-même, dans un oracle qui devait sans doute servir à ses prophéties contre les peuples, quelle était sa perspective géographique (XXV, 15-29) (3) :

« Car ainsi m'a parlé Jahvé, Dieu d'Israel : Prends de ma main cette coupe de vin fumeux et fais-la boire à toutes les nations vers lesquelles je t'enverrai. Elles boiront et chancelleront, saisies de vertige, devant le glaive que j'enverrai au milieu d'elles. Et je pris la coupe de la main de Jahvé, et je la fis boire à toutes les nations vers lesquelles Jahvé m'avait envoyé : à Jérusalem et aux villes de Juda, à leurs rois et à leurs chefs, pour en faire une ruine, un objet d'horreur, une risée, une malédiction... au Pharaon, roi d'Égypte, à ses serviteurs, à ses officiers et à tout son peuple ; à tout le peuple mêlé, et à tous les rois de la terre d'Uz ; et à tous les rois du pays des Philistins, à Ascalon, à Gaza, à Accaron, et au reste d'Asdod ; à Édom, à Moab et aux fils d'Ammon, à tous les rois de Tyr et à tous les rois de Sidon, et aux rois des îles qui sont au-delà de la mer ; à Dédan, Théma, Buz, à tous ceux qui se rasent les tempes ; à tous les rois d'Arabie qui demeurent dans le désert ; à tous les rois de Zimri et à tous les rois d'Élam, et à tous les rois de Médie ; et à tous les rois du Nord, proches ou éloignés les uns des autres, et à tous les royaumes qui sont sur la face de la terre. Et tu leur diras : ainsi parle Jahvé des armées, Dieu d'Israël : « Buvez, enivrez-vous, vomissez, tombez pour ne plus vous relever, sous le glaive que j'envoie au milieu de vous ! » Et s'ils refusent de prendre de ta main la coupe et de boire, tu leur diras : « Ainsi parle Jahvé des armées : Vous la boirez ! Car voici : c'est sur la ville qui porte mon nom que je commence à déchaîner le mal ; et vous, vous serez épargnés ! Car j'appelle un glaive contre les habitants de cette terre, déclare Jahvé des armées. »

C'est donc bien un jugement général, non plus seulement une intervention particulière que les prophètes veulent décrire. Ils accumulent des noms de peuples et finissent par jeter un rapide

un signe d'inauthenticité du passage. Voir la réfutation dans A. CONDAMIN, *Le livre de Jérémie*, p. 7-8.

(1) JEREM., IV, 23-26.

(2) JEREM., V, 15-17 ; VI, 22-23.

(3) Nos traductions de Jérémie sont empruntées au commentaire de A. Condamin. Le passage que nous citons ici sert d'introduction, dans le texte de la LXX, aux oracles contre les nations. En faveur de cet ordre de préférence à celui du texte massorétique, voir A. CONDAMIN, *Le livre de Jérémie*, p. XXIII-XXIX.

regard sur la terre entière (1). A plusieurs reprises, Jérémie fait venir *du Nord* les ennemis de Jahvé. Dès la première vision, Dieu lui montre une chaudière bouillante qui paraît venir du Nord (2) :

«Du Nord le malheur fond à flots bouillants
Sur tous les habitants du pays.
Car voici que je vais appeler
Tous les royaumes du Nord,
Déclare Jahvé. »

Il semble bien qu'au début de son ministère le prophète n'ait pas nommé l'ennemi du peuple. Il savait qu'il viendrait du Nord mais la révélation n'allait pas au delà. Aux chapitres IV à VI les éléments font défaut pour établir avec certitude qu'il ne s'agit point des Scythes mais des Chaldéens. Parfois cependant l'ennemi du Nord est Nabuchodonosor et ses sujets (3). En d'autres endroits, c'est peut-être les Scythes (4). Cependant le prophète ne semble pas toujours désigner par l'ennemi du Nord un peuple particulier. Il y voit un ensemble chaotique de peuples. Dans sa prophétie à toutes les nations, il parle de « tous les rois du Nord, proches ou éloignés les uns des autres » (5). C'est du Nord que vient non seulement le châtiment de Jérusalem, mais aussi celui de Babylone (6). Elle périra sous les coups « d'une horde de grandes nations des terres du Nord » (7).

D'Amos à Jérémie, les peuples contre lesquels vaticinent les prophètes et qui représentent l'opposition eschatologique se sont multipliés jusqu'à comprendre toutes les nations de la terre. Les plus dangereux sont désignés par un terme général : l'ennemi du Nord. Cette appellation a plus qu'une portée géographique. Elle résume l'impression d'horreur qu'excitait dans

(1) Nous n'avons cité que Sophonie et Jérémie. Il serait aisé de faire les mêmes remarques sur Nahum et Habacuc. A propos du premier, dans les chapitres II et III, « les peuples », les גוים, sont considérés comme les victimes de Ninive, et non pas comme les ennemis d'Israël (cf. A. VAN HOONACKER, *Les douze petits prophètes*, p. 415-416). Quant au second, nous noterons plus loin sa conception spéciale des ennemis du royaume.

(2) JEREM., I, 14-15.

(3) JEREM., XXV, 9. Voir aussi XLVI, 20, 26.

(4) JEREM., IV, 6, 15 ; XV, 12.

(5) JEREM., XXV, 26.

(6) JEREM., L, 3, 9.

(7) JEREM., L, 40.

le peuple la pensée des contrées lointaines où ne luit jamais le soleil et d'où viennent la nuit et les ténèbres. C'est que, depuis deux siècles déjà, les hommes de Dieu lui avaient annoncé l'inexorable châtiment par la venue des peuples barbares habitants de ces pays.

IV. — A cet élargissement de la perspective prophétique correspond une recrudescence de l'hostilité contre les nations. Hommes de Dieu, les prophètes n'ont cessé d'être d'ardents patriotes. Ils annoncent la ruine de leur peuple, mais ils n'en ressentent pas moins la haine de l'envahisseur et de l'oppresseur. D'ailleurs l'attaque blesse autant leur conscience d'homme de Dieu que leur patriotisme. Le renforcement de l'hostilité de Jahvé contre les nations et des nations contre Jahvé s'opère sur le double plan national et religieux.

C'est au temps de la guerre syro-éphraïmite que Juda et Jérusalem furent sur le point d'être réduits une première fois en servitude. Hostile à l'impie Achaz, courroucé contre le peuple sourd aux avertissements de Jahvé, Isaïe ne se réjouit point cependant des malheurs de la nation. Il maudit Damas et Samarie, et leur promet une ruine complète en ce jour-là (1). Aux Philistins, qui ont profité des malheurs de Juda pour piller le pays, il annonce l'invasion assyrienne (2). Mais c'est à l'époque d'Ézéchias que les sentiments patriotiques du prophète se sont donné libre cours. Pendant les deux premières époques de son ministère, le voyant n'a cessé de prédire au peuple la ruine par Assour, bâton de Jahvé. Après la ruine de Samarie en 721, la puissance assyrienne devient de plus en plus menaçante. Au fur et à mesure que le danger approche, Isaïe change de sentiment envers le puissant royaume du Nord. Il ne peut lui dénier son rôle d'instrument de la colère, mais il aime à lui annoncer une revanche éclatante. Vers 715, Sargon organisa une campagne contre les Arabes et il n'est pas invraisemblable qu'il ait choisi Samarie comme base d'opérations. Une menace d'invasion pesa sur Jérusalem aussi longtemps qu'on ne fut pas renseigné sur la route adoptée par le conquérant dans sa marche vers l'Arabie. Si au lieu de prendre

(1) Isai., XVII, 1-11.
(2) Isai., XIV, 28-32.

la voie de l'Est, il se dirigeait vers le Sud, Jérusalem et la Judée se trouvaient sur son chemin et en danger d'être attaquées. C'est sans doute vers cette date et à cette occasion qu'Isaïe composa un long poème contre Assour sur lequel nous reviendrons plus loin (1). L'invasion de Sennachérib en 701 constitua la menace la plus forte pour l'indépendance de Juda. Qu'étaient les troupes syro-ephraïmites à côté des armées victorieuses du grand roi ? Oubliant les fautes d'Ézéchias, qui s'était laissé entraîner, malgré les conseils du prophète, dans une malheureuse coalition, Isaïe s'emploie à raffermir les courages par la promesse de l'aide toute-puissante de Jahvé contre le terrible ennemi (XXX, 27-33) (2) :

« Voici le nom de Jahvé qui vient de loin,
Colère ardente et pesante nuit ;
Ses lèvres respirent la fureur,
Sa langue est un feu dévorant.

Son souffle est comme un torrent débordé
Qui monte jusqu'au cou ;
Pour cribler les nations au crible destructeur
Et mettre un frein d'erreur aux mâchoires des peuples !

Vous ferez entendre vos chants,
Comme en une nuit de fête,
Avec la joie au cœur,
Telle une marche au son des flûtes,
Pour aller à la montagne de Jahvé,
Au rocher d'Israël.

Et Jahvé fera retentir sa voix majestueuse,
Et il montrera son bras menaçant,
Avec une colère intense, la flamme d'un feu dévorant
Dans la tempête, l'averse et la grêle.

Car Assour tremblera à la voix de Jahvé,
De la verge, il sera frappé,
Chaque coup du bâton vengeur sera donné
Au son des tambourins, des harpes et des danses.

(1) Isai., X, 5-XII, 6 plus XIV, 24-27. O. Procksch (*Jesaia I*, p. 235-238) propose avec raison, croyons-nous, de placer cet oracle entre 717 et 713. La chute de Carchémish, dont il est fait mention (X, 9), eut lieu en 717. En 713, Asdod se révolta contre Assour, entraînant Ézéchias dans la rébellion, et fut châtié en 711. Or il n'est pas question d'Asdod dans l'oracle.

(2) Traduction A. Condamin, *Le livre d'Isaïe*, p. 195-197.

Oui, un Tophet est préparé depuis longtemps,
Celui-là aussi destiné à Mélek !
On a fait un bûcher profond et large ;
La paille et le bois n'y manquent pas,
Le souffle de Jahvé, comme un torrent de soufre va l'embraser! »

Le septième siècle vit une accentuation prononcée de la haine des Juifs contre les nations. Par sa brutalité sanguinaire, ses exactions fréquentes, ses fautes politiques impardonnables, Ninive, que sa faiblesse grandissante rendait cruelle, souleva le monde contre sa domination. Les prophètes d'Israël virent approcher sa ruine avec une joie délirante. Nahum proclame (III, 1-3) :

« Malheur à la ville de sang,
Toute pleine de fraude, de violence,
Et qui ne cesse pas ses rapines !

Le bruit du fouet,
Le bruit du fracas des roues,
Le galop des chevaux,
Les charriots qui bondissent !

Cavaliers qui s'élancent,
Épée flamboyante, lance fulgurante !
Multitude des blessés, masse des morts ;
Des cadavres à l'infini...
On trébuche sur leurs cadavres. » (1)

Et Sophonie ricane à l'annonce de la ruine (II, 15) :

« C'est là, la ville joyeuse,
Assise avec assurance,
Qui disait en son cœur :
« Moi et rien que moi ! »

Comment est-elle devenue un désert,
Une demeure pour les bêtes ?
Quiconque passera sur elle,
Sifflera et agitera la main. » (2)

Durant la domination de Babylone, des interventions de plus en plus cruelles nourrissent dans le peuple une hostilité effrénée. En 605, Joakim révolté est chargé de chaînes et part en captivité. Jéchonias son successeur expie lui aussi par l'exil. Établi sur le

(1) Traduction A. CRAMPON, *La sainte Bible*, Paris, 1923, p. 1399.
(2) Traduction A. CRAMPON, *ibid.* p. 1408-1409.

trône par les Babyloniens, Matthanias, dont le nom est changé en Sédécias, attire par une compromission malheureuse la ruine sur sa capitale. Jérusalem est prise, le temple pillé, les palais sont saccagés, les habitants mis à mort, sauf un petit reste, qui, en deux colonnes, est dirigé vers les rives de l'Euphrate. On crève les yeux à Sédécias, captif lui-même, après l'avoir fait assister au massacre de ses deux fils. Godolias, préposé au gouvernement de ce qui reste dans le pays, est mis à mort par Ismaël, membre de la famille royale. Un grand nombre de Juifs s'enfuient en Égypte, entraînant Jérémie. Enfin, en 581, Nabuchodonosor intervient une dernière fois et étouffe pour toujours la résistance de la nation. Les sentiments du peuple envers ses oppresseurs et ses tyrans atteignent alors au paroxysme. Il n'est pas étonnant d'entendre Jérémie parler à tout moment du « glaive » de Jahvé (1). Il nous a laissé dans quatre oracles l'expression de sa colère contre Babylone : le premier rapporte des menaces contre la grande cité, le deuxième en décrit l'attaque, le troisième fait un tableau de sa destruction, dont le dernier montre toute l'horreur (L, 12-13, 23, 35-36) (2) :

« Voyez, elle est la dernière des nations,
Un désert, une lande, une terre aride !
Privée d'habitants par la colère de Jahvé,
Ce ne sera plus qu'une solitude,
Tous ceux qui passeront près de Babel,
Stupéfaits, ricaneront sur ses désastres.
. . . .
Comment est brisé, mis en pièces,
Le marteau de toute la terre ?
Comment est-elle devenue un objet d'horreur,
Babel, parmi les nations ?
. . . .
Glaive contre les Chaldéens, dit Jahvé,
Et contre les habitants de Babel,

(1) Contre Israël, IX, 15 ; XII, 12 ; contre les nations XXV, 16, 27, 29, 31, 38 ; XLVI, 10, 16 ; XLVII, 6 ; XLVIII, 10 (glose) ; XLIX, 37 ; L, 16 ; dans les poèmes contre Babylone L-LI, le glaive est personnifié : L, 1, 35-38 (six fois).

(2) L'authenticité des oracles contre les nations et spécialement contre Babylone a été mise en doute par beaucoup de critiques. Nous renvoyons pour l'exposé et la réfutation de leurs systèmes, à A. CONDAMIN, *Le livre de Jérémie*, p. 350-357 et É. TOBAC, *Les prophètes d'Israël*, t. II, p. 288-302.

Contre ses chefs et contre ses sages
Glaive contre les menteurs, qu'ils deviennent fous !
Glaive contre ses guerriers, qu'ils soient consternés ! »

Les chants de Jérémie contre Babel sont remplis de semblables exclamations. Ce n'est pas seulement les malheurs de la nation qui avaient excité la haine des Juifs contre leurs oppresseurs ; les peuples voisins s'étaient associés aux troupes chaldéennes dans la destruction de Jérusalem ou tout au moins s'étaient réjouis de voir leur rivale mordre la poussière. A l'adresse de Moab, le prophète s'écrie (XLVIII, 26-27) :

« Enivrez-le, car il s'est élevé contre Jahvé ;
Et Moab a battu des mains ;
Qu'il soit aussi un sujet de risée.

Israël n'était-il pas pour toi un objet de risée ?
A-t-il été surpris parmi des voleurs,
Pour ne parler de lui qu'en hochant la tête ? »

Ce fossé creusé entre Juda et les nations qui avaient été l'instrument ou les spectateurs réjouis de ses malheurs, sépare le peuple de Dieu non seulement des peuples voisins mais de toutes les nations. Nous avons signalé, en effet, qu'à cette époque « toutes les nations » commençaient à entrer dans la vision des prophètes. Les sentiments que les cruautés et les opprobres subis ont fait naître envers quelques-unes sont reportés sur toutes. Le cantique d'Habacuc en fait foi. Voici l'intervention de Jahvé (III, 10-15) :

« A ta vue les montagnes sont dans les transes ;
Un déluge d'eau fait irruption ;
L'abîme fait entendre sa voix,
Tout haut il dresse ses mains.

Le soleil ....
La lune reste dans sa demeure ;
Pour faire la lumière tes flèches vont,
Pour donner la clarté les éclairs de ta lance.

Avec fureur tu piétines la terre,
Avec colère tu foules les nations.
Tu t'es mis en campagne pour le salut de ton peuple,
Pour le salut de ton Oint.

De la maison de l'impie tu as abattu le faîte,
Et mis à nu le fondement jusqu'à la pierre.
Tu t'es engagé dans la mer avec tes chevaux,
Dans le bouillonnement des eaux immenses. » (1)

Par ailleurs, cette recrudescence de l'hostilité nationale contre les peuples prend de plus en plus le caractère d'une opposition morale et religieuse.

Dans les oracles messianiques préprophétiques, les ennemis de Dieu et du Messie restent sur le plan politique. Ils empêchent le libre développement des aspirations nationales d'Israël. Dès Amos au contraire et dans une mesure toujours grandissante à travers le VIIe et VIe siècle, ils apparaissent comme coupables envers Dieu et comme adversaires de son règne sur la terre.

Amos est le héraut de la justice de Dieu. La raison de l'intervention divine n'est plus la conquête d'une terre mais le rétablissement de l'ordre moral violé par les peuples. Damas pèche par cruauté (2), les Philistins par rapacité (3), Tyr par déloyauté (4), Édom par rancune (5), Ammon par barbarie (6), Moab par haine insatiable (7). Aucune de ces nations n'est condamnée pour avoir causé quelque tort au peuple de Dieu, ni même pour avoir adoré de faux dieux. Dieu leur est hostile parce qu'elles ont violé une loi, inscrite au fond des cœurs.

Isaïe motive la colère de Jahvé contre Assour par l'infidélité de la grande puissance envers le Dieu qui se sert d'elle pour exécuter ses jugements (X, 5-7, 15) :

« Malheur à Assour, la verge de ma colère,
Et le bâton de mon courroux !
Je l'envoie contre une nation impie
Contre le peuple objet de ma fureur, je l'expédie,
Pour le mettre au pillage, en faire son butin,
Et pour le piétiner, comme la boue des rues.

Mais lui n'a pas le même plan.
Son cœur n'a pas cette pensée :

(1) Traduction A. HOONACKER, *Ses douze petits prophètes*, p. 492-494.
(2) AM., I, 3.
(3) AM., I, 6.
(4) AM., I, 9.
(5) AM., I, 11.
(6) AM., I, 13.
(7) AM., II, 1.

Dévaster, c'est le cri de son cœur,
Exterminer des nations en grand nombre !

La hache est-elle glorieuse contre celui qui la brandit
La scie s'élève-t-elle contre celui qui la manie ?
Comme si la verge dirigeait la main qui frappe,
Comme si le bâton faisait mouvoir le bras ! »

Assour est un instrument infidèle. Son premier crime est d'abuser de sa force : le désir le plus pressant de son cœur est d'exterminer des nations en grand nombre. Son second crime est de ne pas comprendre son rôle et de ne pas s'y tenir. L'orgueil lui fait méconnaître la vraie source de toute-puissance et la seule cause de toute victoire : Jahvé. Aussi rapporte-t-il à lui-même l'honneur de son triomphe et cette présomption prend-elle des allures de révolte.

Ces crimes procèdent de l'orgueil d'Assour. Le poète le dit, avec vigueur (X, 8-9, 13-14) :

« Est-ce que mes chefs ne sont pas tous des rois ?
Calno n'a-t-elle pas le sort de Carchémish ?
Hamath le même sort qu'Arpad ;
Samarie, le sort de Damas ?

Par la force de ma main j'ai fait cela,
Et dans ma sagesse : je suis habile !
J'ai reculé les limites des peuples,
J'ai pillé leurs trésors,
Et, tout-puissant, j'ai détrôné les princes !

Ma main a saisi comme un nid
Les richesses des peuples ;
Et comme on prend des œufs abandonnés,
Moi j'ai pris la terre toute entière ;
Et nul n'a secoué ses ailes,
Ouvert un bec, poussé un cri !»

L'orgueil est le vice le plus abominable aux yeux de Jahvé. Il implique la négation de la dépendance envers la divinité et l'exaltation de sa propre force. Pour Juda, les prétentions des Assyriens peuvent être un facteur de découragement et d'apostasie. Cette nation, qui grandira jusqu'à se soumettre toute la terre et qui ravagera le domaine de Jahvé, ne voit-elle pas se réaliser les promesses de ses dieux ? Ceux-ci ne sont-ils pas plus forts que le Dieu d'Israël lui-même ? Pourquoi s'attacher à une foi qui ne sauvera pas du désastre ? Ces craintes et ces pensées,

sous-entendues dans le poème d'Isaïe, se trouvent formulées dans une glose qui s'est faufilée dans notre texte : « Comme ma main a saisi les royaumes des faux dieux, dont les idoles étaient plus nombreuses que celles de Jérusalem et de Samarie, comme j'ai traité Samarie et ses faux dieux, ne traiterai-je pas Jérusalem et ses idoles ? » (1)

Ces idées recevront leur développement lors de l'invasion de Sennachérib. Ce dynaste n'apparut pas seulement à Isaïe comme le plus terrible des ennemis politiques, mais comme un prince sans pitié, avide de victoires, orgueilleux et païen. Le livre d'Isaïe a conservé un poème ironique à l'adresse du roi d'Assyrie qui révèle bien les sentiments que son attaque éveilla dans le cœur de la nation (2).

Sennachérib envoya de Lachis à Jérusalem son grand échanson. Reçu par une délégation du roi Ézéchias, le chef assyrien affirme que la résistance aux armées assyriennes est insensée. Le roi de Juda a tort de se fier à l'Égypte, roseau cassé et sa confiance est injustifiable. Ézéchias n'a-t-il pas supprimé les hauts lieux et les autels établis dans toute la Judée en l'honneur de Jahvé ? (3) Et d'ailleurs l'Assyrie n'est montée contre ce pays que sur l'ordre de Dieu (4). Cette tentative de saper la confiance de Jérusalem en Jahvé est plus claire quand le grand échanson s'adresse aux habitants de Jérusalem accourus sur les remparts (5). Il les met en garde contre les prétendus mensonges et les vaines promesses de leur roi : « Ne l'écoutez pas, leur dit-il, quand il vous assure que Jahvé vous délivrera ». (6) Il essaye même de prouver la vérité de ses paroles et commet en même temps un horrible blasphème aux yeux des Juifs : « Est-ce que.

(1) ISAI., X, 10-11.

(2) ISAI., XXXVI, 4-10 ; 14-20 ; XXXVII, 10-13 ; 22-29.

(3) Ce reproche se comprend dans la bouche d'un assyrien qui n'a pas la notion de l'unité de sanctuaire et par conséquent regarde la réforme d'Ézéchias comme un attentat au culte de Jahvé.

(4) Cet argument du grand échanson suppose qu'il connaît les prédictions sur le rôle de l'Assyrie dans le châtiment de Juda. Les Assyriens pouvaient être renseignés sur les oracles antérieurs par des Juifs assyriophiles. Voir ISAI., XXXVI, 4-10. Les vantardises du grand échanson sont bien en harmonie avec la mentalité du temps, comme le prouve la stèle de Mésa. Cf. les lignes 16-18 d'après la traduction de M.-J. LAGRANGE dans J. VANDERVORST, *Israël et l'Ancien Orient*, p. 385-386.

(5) ISAI., XXXVI, 14-20.

(6) ISAI., XXXVI, 15.

les dieux des nations ont délivré chacun leur pays de la main du roi d'Assyrie ?... Quels sont parmi tous les dieux de ces pays, ceux qui ont délivré leur pays de ma main, pour que Jahvé puisse délivrer Jérusalem de ma main ? » (1) Une seconde délégation répète les mêmes paroles (2). Ces injures directes à Jahvé font une grande impression sur Ézéchias. Dans sa prière, il réfute l'argumentation assyrienne. Oui, les nations sont tombées entre les mains de Sennachérib, mais leurs dieux étaient des idoles tandis que Jahvé, le Dieu d'Israël, est le seul Dieu de tous les royaumes de la terre (3), et la prière du roi est exaucée et l'assurance d'une victoire lui est donnée dans une pièce prophétique, une parole que Jahvé a prononcée contre Sennachérib :

« Qui as-tu insulté et outragé ?
Contre qui as-tu élevé la voix
Et porté les yeux en haut ?
Contre le Saint d'Israël !
Par tes serviteurs tu as insulté le Seigneur... » (4)

C'est un crime que Jahvé se doit de punir. Les maux actuels ne sont que temporaires et voulus par Dieu. La punition du roi d'Assyrie est certaine :

« Mais je sais quand tu t'assieds,
Quand tu sors et quand tu entres ;
Je connais ta fureur contre moi.

Parce que tu es furieux contre moi,
Et que ton arrogance est montée à mes oreilles,
Je mettrai mon anneau dans ta narine
Et mon mors à tes lèvres,
Et je te ferai retourner par le chemin
Par lequel tu es venu. » (5)

Fallût-il reculer la date de ce poème et de ces textes jusqu'au milieu du septième siècle, ils ne seraint pas moins l'écho de la prédication isaïenne dans les milieux où elle exerçait encore son influence (6).

(1) Isai., XXXVI, 19-20.
(2) Isai., XXXVII, 11-13.
(3) Isai., XXXVII, 16-20.
(4) Isai., XXXVII, 23-24 ; traduction A. Crampon, *La Sainte Bible*, p. 1045-1046.
(5) Isai., XXXVII, 28-29 ; traduction A. Crampon, *ibid.*, p. 1046.
(6) C'est l'opinion de F. Feldmann, *Das Buch Isaias*, t. I, p. 442-443.

Les prophètes du VIIe siècle attribuent également la colère de Jahvé contre ses ennemis à des raisons d'ordre moral. Nahum, dans un oracle contre Ninive, le dit expressément (III, 4-7) :

> « C'est à cause des nombreuses prostitutions de la prostituée,
> Pleine d'attraits, habile aux enchantements,
> Qui vendait les nations par ses prostitutions,
> Et les peuples par ses enchantements.
>
> Me voici contre toi ! — Oracle de Jahvé des armées ;
> Je vais relever les pans de ta robe jusque sur ton visage,
> Je montrerai aux nations ta nudité,
> Et ta honte aux royaumes.
>
> Je jetterai sur toi des ordures et je t'avilirai,
> Et je te donnerai en spectacle.
> Quiconque te verra, fuira loin de toi,
> Et dira : « Ninive est détruite ! » (1)

Pour Habacuc, les ennemis sont surtout des impies. En face du conquérant, Israël est le juste auquel le triomphe doit revenir. C'est cependant une erreur de dire, comme le fait J. Gruenthaner, que ce prophète envisage les ennemis eschatologiques indépendamment du temps et du lieu (2). Ce sont des peuples historiques qui oppriment Israël mais à leur tyrannie s'unit une perversion morale et religieuse.

Jérémie reflète des conceptions identiques (3). Après la ruine de Jérusalem, les Babyloniens, « spoliateurs de l'héritage de Jahvé (4) », se sont attiré sa vengeance (5) par leur insolence contre le Saint d'Israël (6). Cette action de Dieu prend les allures d'une lutte contre les idoles : « Je sévirai contre les idoles de Babel. » (7) Plusieurs fois, le prophète rappelle l'insulte faite au Seigneur par la destruction du temple : « Nous sommes honteux, nous avons appris l'outrage ; la confusion couvre notre visage :

(1) Traduction A. CRAMPON, *La Sainte Bible*, p. 1399.

(2) J. GRUENTHANER, *Chaldeans or Macedonians*, p. 284-285.

(3) JEREM., XXV, 29. Les ennemis de JOEL, II, 20 ; ISAI., XIII, 10 ; MICH., I, 4 ; ABD., 15, ne sont pas à mettre sur le même pied que ceux de Habacuc ou de Jérémie.

(4) JEREM., L, 11.

(5) JEREM., L, 15, 18, ; LI, 6, 36.

(6) JEREM., L, 24, 29.

(7) JEREM., LI, 47.

car des étrangers sont entrés dans les lieux saints de la maison de Jahvé. » (1)

L'intervention de Jahvé aux derniers temps est donc commandée par d'autres raisons que la destinée d'Israël. Jahvé est le Dieu de la justice. Il se doit de faire respecter l'ordre moral, qu'il soit violé en Israël ou dans les autres nations. Il est aussi le Dieu de la sainteté. Amos avait reçu la révélation de la justice, Isaïe reçoit celle de la sainteté. Lors de son investiture, le prophète entendit les séraphins se crier l'un à l'autre : « Saint, Saint, Saint est Jahvé des armées et toute la terre est pleine de sa gloire. » (2) Le prophète sentit la nécessité d'une pureté parfaite : « Malheur à moi, s'écrie-t-il, je suis perdu ! Car je suis un homme aux lèvres souillées. » (3) Le peuple élu se doit d'être digne d'un tel Dieu, et est obligé de mettre toute sa confiance en lui. C'est un crime que de se confier dans אליל, dans les idoles, le néant, alors qu'on est sûr de la protection de אל, du Puissant ! C'est une folie que d'attacher son cœur aux richesses, causes de luxe et d'orgueil, que de compter sur les armements, causes d'oubli du seul maître des événements. Au jour du jugement, la sagesse de l'homme sera confondue ! Ce qu'il a regardé comme imprenable sera anéanti (4). Mais l'orgueil et l'impiété, qui rendent le peuple odieux à Jahvé, sont aussi les vices qui appellent la vengeance sur les nations : « Jahvé frappera de langueur ce corps gras (d'Assour) : et sous sa gloire un feu s'allumera comme un feu d'incendie. » (5)

Jahvé, Dieu juste et saint, ne peut supporter la transgression de ses lois et le mépris de sa grandeur par les nations. Il ne peut non plus laisser passer sans punition l'attaque de la ville sainte. Jérusalem, comme toutes les capitales antiques, n'était pas que le centre de la vie nationale et économique d'Israël ; c'était le centre religieux, le lieu où Jahvé avait fixé sa demeure, d'où il exerçait son influence sur la nation. C'est de Jérusalem qu'il rugit contre les peuples, dit Amos (6). Deux fois sur le point

(1) Jerem., LI, 51. Cf. LI, 11.

(2) Isai., VI, 1-4.

(3) Isai., VI, 5.

(4) Ces idées sont longuement développées par Isaïe dans un poème plein de vigueur et de netteté : II, 7-19.

(5) Isai., X, 17-18.

(6) Am., I, 2.

d'être consommée pendant le ministère d'Isaïe, sa ruine apparaît comme un désastre national et religieux. Le voyant a décrit les angoisses et la délivrance de la ville sainte dans un poème où il donne à la capitale le nom d'Ariel ou « foyer de Dieu » (1). Enfin, la ruine de la ville et du temple par Nabuchodonosor enleva aux Judéens tout espoir de salut miraculeux par la toute-puissance de Dieu et leur apparut comme un tel désastre que sans l'action énergique des prophètes, elle aurait pu servir aux païens pour démontrer victorieusemnt l'infériorité de Jahvé en face des dieux du vainqueur babylonien. Aussi Jérémie prédit-il que les nations ne seront pas mieux traitées que Jérusalem et seront châtiées à leur tour. Leur triomphe n'est qu'apparent, car :

> « Les peuples travaillent pour le néant
> Et au profit du feu, les nations se fatiguent. » (2)

Enfin, au point de vue moral et religieux, Israël valait beaucoup mieux que les peuples païens. Peuple au cou raide, il était cependant capable de résipiscence et de conversion. Les réformes d'Ézéchias et de Josias ne lui avaient-elles pas mérité le pardon de Jahvé ? Sans doute le mal est trop profond, le décret de destruc-

(1) ISAI., XXIX, 1-8. Sur ce poème voir A. CONDAMIN, *Le livre d'Isaïe*, p.186-187 ; F. FELDMANN, *Das Buch Isaias*, t. I, p. 340-352 ; H. GRESSMANN, *Der Messias*, p. 100-106 ; O. PROCKSCH, *Jesaia I*, p. 369-376.

Ariel peut être le nom d'un démon, ou signifier « lion de Dieu » ou « fournaise de Dieu ». A. VAN HOONACKER, dans son cours à la faculté de Théologie de l'Université de Louvain, 1924-1925, traduisait par : foyer de l'autel. Il justifiait son interprétation par un renvoi à EZECH., XLIII, 15-16 et à l'inscription de Mésa, ligne 12 : אראל דודה. Dans Ézéchiel, le mot porte l'article, ce qui ne s'explique pas devant un état construit, et, dans la stèle de Mésa, il se trouve déterminé par un complément attributif, si bien que l'on devrait traduire d'après l'interprétation commune : le foyer ou l'autel de Dieu de Dod. Le savant professeur interprétait le ל comme un affixe semblable à celui que l'on retrouve dans Carmel. H. GRESSMANN (*Der Messias*, p. 102-103), reprenant une conjecture de A. JEREMIAS, met Ariel en relation avec la cité des morts, car en babylonien *aralu* est une désignation du monde souterrain. Mais il admet, lui aussi, que ce mot désigne dans EZECH., XLIII, 15-16 « le foyer de l'autel », et il recherche les relations qui ont pu exister entre l'autel et le monde souterrain. En Babylonie, ajoute-t-il, l'*aralu* était représenté dans le temple. De plus, il ne faut pas lire דויד mais דוד qui serait le dieu local de Jérusalem (cf. AM., VIII, 14) et une divinité chtonienne. O. PROCKSCH (*Jesaia I*, p. 372) écrit « Schon wie אריאל mit infigiertem *j* aus *'arallû* entwickelt sein soll, bleibt hier unerklärt », et il ajoute non sans sévérité : « alles Weitere ist Phantasie. » Tout le monde admet qu'il s'agit de Jérusalem.

(2) JEREM., LI, 58.

tion trop pour que arrêté la ruine annoncée s'éloigne définitivement. Mais Jérémie n'annonce-t-il pas que le châtiment atteint Juda moins à cause des prévarications présentes qu'en vertu des trahisons passées ? La nation porte le fardeau de la faute des pères. L'alliance nouvelle établira un ordre nouveau. Les enfants n'auront plus les dents agacées parce que leurs parents auront mangé du raisin vert. Chacun répondra pour ses crimes (1). Les dispositions des âmes plus que celles de la nation conditionneront les sentiments de Jahvé : Jahvé redeviendra pour Israël un père, et Éphraïm sera son premier-né (2).

La justice et la sainteté de Dieu, la place de Jérusalem et de son temple dans la vie religieuse de Juda, la valeur morale et religieuse de la nation, telles sont les causes qui motivent une intervention eschatologique de Dieu d'un caractère non plus seulement politique mais moral et religieux. L'opposition au royaume de Dieu, conditionnée par l'attitude de Jahvé, subit nécessairement une transformation parallèle : elle est morale et religieuse en même temps que politique et nationale.

VI. — Le travail eschatologique que nous venons d'analyser : dédoublement dans la perspective eschatologique, élargissement de l'horizon prophétique et renforcement de l'opposition, aboutit à la création de tableaux de la fin des temps dont il nous faut signaler la facture et l'importance.

Dans Amos et Osée, le messianisme et l'opposition eschatologique sont encore dans les langes. Leurs descriptions ne présentent ni la netteté de trait, ni la précision de contour d'une intervention universelle soit cosmique, soit politique de Jahvé ou du Messie. L'attaque des ennemis à la fin des temps n'est même pas mentionnée (3). Tout ce qu'ils révèlent, c'est qu'en ce jour-là Jahvé interviendra par le feu (4), les éclipses de soleil (5), les tremblements de terre (6). Il apparaîtra comme un

(1) Jerem., XXXI, 29-34.

(2) Jerem., XXXI, 9. Voir les chapitres XXX et XXXI.

(3) Gunkel et Gressmann soutiennent que l'attente d'une intervention cosmique est antérieure à celle d'une intervention politique. Mais c'est là un postulat. Amos et Osée les mélangent tellement qu'il n'est pas possible de dire si jamais elles furent séparées. C'est même fort improbable.

(4) Am., I, 4, 7, 10, 12, 14 ; II, 2, 5 ; IV, 11 ; V, 6.

(5) Am., VIII, 9.

(6) Am., VIII, 8 ; IX, 5.

grand guerrier qui extermine (1), fait monter l'ennemi (2), livre la ville (3), envoie en captivité (4). Mais ces traits sont épars et attendent une synthèse.

Amos a inauguré un genre prophétique qui ne disparaîtra plus : les oracles contre les nations (5). Il ne faut pas oublier leur véritable caractère. Ce sont des messages au peuple élu. La prophétie, comme au livre d'Amos, compare le sort d'Israël et de Juda à celui des nations ; ou bien, et c'est le cas le plus fréquent, elle ranime le courage et la fidélité de la nation en prédisant le châtiment au vainqueur du jour ; ou bien, dans le livre d'Isaïe surtout, elle détourne les politiciens d'alliances et de compromis dangereux pour la nation et contraires aux vues de Dieu. Jérémie est destiné à prononcer tant de discours sur le sort des nations que, dès sa vocation, Jahvé déclare qu'il est le prophète d'Israël et des nations (6).

Mais cette attention que les prophètes portent sur les peuples environnants, en vertu de leur rôle de conseillers politiques autant que de leur mission religieuse, les prédisposait à accorder aux nations une place à part dans leurs descriptions de la fin des temps. S'ils devaient admettre leur triomphe pour un temps,

(1) AM., I, 5, 8 ; IV, 10.
(2) AM., III, 11.
(3) AM., VI, 8.
(4) AM., V, 11, 27.
(5) Les oracles contre les nations portent dans Isaïe un titre commun : מַשָּׂא (XIII, 1 ; XIV, 28 ; XV, 1 ; XVII, 1 ; XIX, 1 ; XXI, 1, 11, 13 ; XXII, 1 ; XXIII, 1 et XXX, 6). La Septante traduit par ὅρασις, ὅραμα et ῥῆμα, la Vulgate par *onus*. Le mot se rattache au radical נָשָׂא élever, et sous-entend קוֹל, la voix. Ce serait donc une parole solennelle, un oracle (Cf. AM., V, 1); mais O. PROCKSCH *(Jesaia* I, p. 184) fait remarquer que tous les discours prophétiques revêtent ce caractère. C'est sans doute pour cette raison que la Vulgate a traduit par *onus*, voulant signifier que c'était un discours de condamnation. On obtient le même sens si, avec LOBECK et PROCKSCH, *(loc. cit.)* on sous-entend après מַשָּׂא non pas קוֹל la voix, mais, comme après le grec ἀναίρειν, le sort ; מַשָּׂא serait alors un oracle déterminant le sort de chaque peuple : *Schicksalsspruch*. En tout cas il ne faut pas entendre *onus* dans le sens de *fardeau*, car JEREM., XXIII, 33-40 nous apprend que le mot מַשָּׂא était tourné en ridicule par les moqueurs qui jouaient sur les deux sens de מַשָּׂא. Peut-être, comme le suggère O. Procksch, tout le livre était-il intitulé : livres des oracles touchant le sort des nations : ספר המַשׂאות, dont plus tard מַשָּׂא aurait subsisté comme en-tête de chaque partie. Ces titres ne sont probablement pas primitifs (Cf. F. FELDMANN, *Das Buch Isaias*, t. I, p. 167) mais le mot devait être très souvent employé par les prophètes, comme le prouve JEREM., XXIII, 33-40.
(6) JEREM., I, 5, 10.

ils ne pouvaient cependant leur laisser la gloire d'un empire éternel. L'annonce de leur victoire commandait celle de leur défaite.

Si les traits de l'intervention eschatologique sont épars dans Amos, ils sont synthétisés dans Isaïe et Michée. Le premier a tracé plusieurs tableaux de la marche de l'ennemi vers la ville sainte (1), il l'a montré entourant de ses armées la capitale et a décrit la victoire de Dieu sur les hordes adverses. A l'approche de Sennachérib, il composa un poème qui, tout en restant la prophétie d'un fait concret de l'histoire, put servir de modèle aux apocalypses (XXIX, 1-8) :

« Ariel, Ariel, malheur,
Cité contre laquelle David campa,
Ajoutez année à année,
Que les solennités achèvent leur cours !
Alors je serrerai Ariel ;
On gémira et geindra.

Tu seras pour moi comme un foyer de Dieu,
Je camperai autour de toi,
Je t'encerclerai de postes armés,
Et j'établirai contre toi des retranchements.

Tu seras abaissée, de la terre s'élèvera ta voix,
Et de la poussière sourdiront tes accents étouffés ;
Ta voix sortira de terre, comme celle d'un spectre,
Et ta parole montera de la poussière, comme un murmure.

Et la foule de tes ennemis sera comme une fine pousssière,
Et la foule des guerriers comme la paille qui s'envole,
Et il arrivera que soudain, en un instant,
Tu seras visitée par Jahvé des armées,
Avec tonnerre, fracas, bruit terrible,
Tourbillon, tempête et flamme de feu dévorant !

Et il en sera comme d'un rêve, vision de la nuit,
De la foule des nations qui combattent Ariel (2).

Comme l'affamé rêve manger
Et se réveille, le ventre creux,
Et comme l'assoiffé rêve boire

(1) ISAI., X, 28-32 : Description purement idéale car les armées de Sennachérib ne suivirent point cette route.

(2) Le verset 7 g est probablement une glose. Voir F. FELDMANN, *Das Buch Isaias*, t. I, p. 344.

Et se réveille épuisé et altéré,
Ainsi en sera-t-il de la multitude de toutes les nations
Qui marchent contre la montagne de Sion. »

Ariel, ou foyer de Dieu, désigne la ville sainte. L'ennemi est l'Assyrie. Mais si clair que soit leur désignation dans la seconde partie du poème, il n'est pas moins évident que dans la première toute l'action contre Jérusalem est rapportée à Dieu : il attaque la ville, campe à ses portes et l'assiège. Assour est donc amenée là par Jahvé et ne peut rien au delà de ce que lui permet le Tout-Puissant. Au moment où il le voudra, le Dieu de Juda écrasera au moyen de catastrophes cosmiques, ceux que l'on croit invincibles. N'y a-t-il pas dans ce poème un germe et comme une ébauche des apocalypses postérieures d'Ézéchiel (1) et de Joël ? (2) Ici, il est vrai, les ennemis sont des peuples historiques, clairement désignés. Là, ce seront des ennemis dont la réalité historique ne sera pas saisissable. Mais le schéma restera le même à travers toute l'apocalyptique : des ennemis nombreux attaqueront Jérusalem et seront vaincus par Jahvé. Dès ce moment la cité sainte reçoit une place dans la réalisation des promesses messianiques : c'est contre elle que se porte l'hostilité des ennemis du royaume.

Le même tableau se retrouve dans Michée. Jahvé fait venir des nations nombreuses sous les murs de Jérusalem. Elles croient n'obéir qu'à leur instinct de conquête et de rapine et ne s'aperçoivent pas que c'est Dieu qui les amène devant la capitale restaurée, comme des gerbes sur l'aire. La victoire est l'œuvre de Dieu, mais Sion y prend part (3). Tandis qu'Isaïe vise clairement l'attaque de la ville par Sennachérib, Michée cesse d'envisager les événements de l'histoire et décrit la lutte et la victoire de la fin des temps (4).

Jérémie conserve les mêmes thèmes en élargissant les cadres du tableau (XXV, 30-33) :

« Jahvé du haut du ciel rugit,
De sa demeure sainte il fait retentir sa voix,
Il rugit contre sa prairie,

(1) Ezech., XXXVIII-XXXIX.
(2) Joel, IV, 1-21.
(3) Sur le rôle de Jérusalem dans Michée, voir IV, 1-2 ; 11-12.
(4) Mich., IV, 1-2 ; V, 7-8 ; IV, 11-13.

Il pousse le cri du fouleur
Contre tous les habitants de la terre !

Le tumulte s'étend jusqu'au bout de la terre ;
Car Jahvé dispute avec les nations,
Il plaide contre toute chair ;
Les méchants, il les livre au glaive :
C'est l'oracle de Jahvé !

Ainsi parle Jahvé des armées :
Voici le fléau qui passe d'une nation à l'autre,
Un grand orage se déchaîne des extrémités de la terre.
Ceux que Jahvé aura frappés en ce jour,
Gisant d'un bout de la terre à l'autre,
Ne seront ni pleurés, ni recueillis, ni ensevelis ;
Ils resteront sur le sol comme du fumier. »

Devant ce carnage les chefs gémissent (XXV, 34-38) :

« Gémissez, pasteurs, poussez des cris !
Jetez-vous sur la cendre, chefs du troupeau !
C'est la fin de vos jours comptés jusqu'au carnage :
Vous tomberez comme des béliers choisis.
Plus de refuge pour les pasteurs,
Plus de salut pour les chefs du troupeau !

Écoutez les cris des pasteurs,
Les gémissements des chefs du troupeau,
Car Jahvé dévaste leur pâturage ;
Et leurs prairies tranquilles sont ruinées.

Le lion a quitté son hallier,
Et leur terre est changée en désert,
Sous les coups du glaive dévastateur,
Et par le feu de la colère de Jahvé. » (1)

L'on peut dire que dès avant l'exil, le tableau de la fin des temps comportait non pas seulement une mention des ennemis, mais la description de leur attaque et de leur ruine. Jérusalem occupe le centre du royaume de Dieu d'où partira l'action triomphale de Jahvé. Ces tableaux n'ont pas les proportions que connaîtront ceux de l'exil, de la restauration et de l'apocalyptique, mais ils en renferment déjà tous les éléments. Le genre date d'avant l'exil. Sa création est due à la dissociation, signalée au début de ce chapitre, de l'eschatologie de bonheur et l'escha-

(1) Traduction A. CONDAMIN, *Le livre de Jérémie*, p. 193-194.

tologie de malheur. En réalisant la dernière, l'exil permettra à l'autre de prendre de nouveaux développements.

L'étude des prophéties préexiliennes sur les ennemis du royaume de Dieu conduit à quelques résultats de premier ordre que nous soulignons en terminant. Elle montre que l'hostilité des peuples étrangers contre Jahvé et le Messie prend aux yeux des prophètes des proportions et une signification nouvelles. Par l'introduction du châtiment d'Israël dans les croyances eschatologiques, le règne de Dieu, dissocié de la puissance terrestre d'Israël, est mis face à face avec l'empire des nations. Par le contact établi entre le peuple, les grandes puissances du temps et des nations lointaines et inconnues, les voyants développent leurs visions dans une atmosphère nouvelle d'universalisme. Par l'exaltation de la grandeur et de la justice de Dieu, par la mise en lumière du rôle de Jérusalem dans l'économie religieuse, et par la comparaison de la valeur morale du peuple élu avec celle des peuples étrangers, ils font voir dans les adversaires politiques et nationaux d'Israël, les violateurs de la loi morale, des adversaires de la cité, de la demeure et du peuple de Dieu. Les ennemis de Jahvé et du Messie, plus nombreux et plus impies, occupent dans les descriptions de la fin une place de plus en plus importante.

Mais l'histoire de l'opposition à Dieu et au Messie révèle, en même temps qu'une recrudescence dans l'opposition, l'importance des chefs qui la conduisent, Sennachérib et Nabuchodonosor concentrant en eux tout ce que l'étranger avait d'odieux et d'hostile. Ce sont eux, même quand ils agissent par des intermédiaires, qui portent la responsabilité des attaques contre la nation, sa capitale, son temple et son Dieu. C'est sur eux que se modèleront les ennemis eschatologiques.

Cependant, les prophètes préexiliens laissent place à une évolution ultérieure des idées d'opposition messianique. Tout d'abord les ennemis du peuple apparaissent sous un jour moins sombre que dans les prophéties suivantes. Non seulement ils peuvent être les instruments de la colère de Dieu, mais leur hostilité reste avant tout d'ordre politique. La transformation des idées primitives ne se réalise pas sous la forme d'une substitution du plan moral au plan national. Celui-ci ne sera jamais abandonné dans les traditions juives. La religion y joue un rôle

plus en vue que dans les idées primitives, mais elle n'est pas l'objet direct des attaques ennemies. Les prophètes qualifient les exploits de Sennachérib et de Nabuchodonosor d'injures à Jahvé, mais en fait les conquérants assyriens ne visent qu'une domination terrestre. L'explication religieuse vient d'Israël. Ce n'est qu'après l'exil, sous l'influence des idées juives et surtout des persécutions syriennes, que l'opposition politique prendra la couleur d'une hostilité religieuse, d'une attaque directe non plus contre la nation mais contre sa foi et son culte. En second lieu, si loin que s'étend la vue des prophètes, les nations qu'ils visent sont en général les peuples historiques connus ou inconnus. Troisièmement, il n'y a pas encore de démarcation radicale entre nations et peuple de Dieu, comme il n'y a pas de condamnation en bloc de tout ce qui n'est pas Israël. Enfin les descriptions eschatologiques relativement courtes ne sont pas faites pour elles-mêmes. Le présent tient trop de place dans les préoccupations des voyants pour qu'ils fixent sur l'avenir toute leur attention.

Ce sera la tâche d'Ézéchiel, de Zacharie, de Joël, de Daniel surtout, de synthétiser et de renforcer les traits épars dans les prophéties préexiliennes. Leurs visions se réduiront de plus en plus à des tableaux de la fin des temps où Dieu, le Messie, les anges et les saints exterminent dans un dernier combat les nations païennes et leurs chefs impies et persécuteurs.

CHAPITRE IV

Les nations et Gog dans les prophéties de l'exil

La ruine de Jérusalem en 586 ne mit pas fin à l'histoire religieuse d'Israël. Mais si nous voulons en suivre le développement, ce n'est pas en Palestine qu'il faut le chercher. Ravagée par la guerre, dépeuplée par les déportations, livrée aux incursions et au pillage des nations voisines, la terre de Jahvé voit s'éteindre peu à peu toute vie nationale. Ce n'est pas non plus en Égypte, où un grand nombre de Judéens se sont réfugiés. L'avenir de la nation juive va être préparé par communautés exilées du bord de l'Euphrate. Un grand prophète, le prêtre Ézéchiel, fils de Bouzi, déporté en 597 en compagnie du roi Jéchonias, inculquera (1), pendant vingt-deux ans, les voies de Jahvé, aux captifs

(1) Sur Ézéchiel et la seconde partie d'Isaïe, nous avons utilisé les travaux suivants : W. F. ALBRIGHT, *Contributions to Biblical Archaeology and Philology*, 23 : *Gog and Magog*, dans le *Journal of Biblical Literature*, t. XLIII, 1924, p. 378-385 ; E. BAUMANN, שוב שבות, *Eine exegetische Untersuchung*, dans les *Beihefte* de la *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, nouv. sér., t. VI, 1929; J. BOEHMER, *Wer ist Gog von Magog. Ein Beitrag zur Auslegung des Buches Ezechiel*, dans la *Zeitschrift für Wissenschaftliche Theologie*, t. XIV, 1897, p. 321 et suiv. ; L. DENNEFELD, *Le messianisme*, p. 114-143 ; L. DÜRR, *Die Stellung des Propheten Ezechiel in der israelitisch-jüdischen Apocalyptik*, dans les *Alttestamentliche Abhandlungen*, t. IX, fasc. 1, Munster-en-W., 1923 ; L. GAUTIER, *La mission du prophète Ézéchiel*, Lausanne, 1891 ; H. GRESSMANN, *Der Messias*, p. 118-134 ; J. HERRMANN, *Ezechielstudien*, dans les *Beiträge zur Wissenschaft vom Alten Testament*, fasc. 2, Leipzig, 1908 : E. KÖNIG, *Die messianischen Weissagungen*, p. 252-272 ; M.-J. LAGRANGE, *Le judaïsme*, p. 14-22 ; N. MIKLEM, *Prophecy and Eschatology*, p. 233 et suiv. ; O. VON ORELLI, *Gog und Magog*, dans la *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 3e édit., t. VI, 1899, p. 761-763 ; H.-L. STRACK-P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, t. III, Munich, 1926, p. 831-840 ; É. TOBAC, *Les prophètes d'Israël*, t. II, p. 145-203 ; 305-433 ; J. TOUZARD, *L'âme juive au temps des Perses*, dans la *Revue biblique*, nouv. sér., t. XVI, 1919, p. 5-88 ; t. XVII, 1920, p. 5-42 ; A. VAN HOONACKER, *Éléments sumériens dans le livre d'Ézéchiel*, dans *The Expository Times*, t. XXVIII, 1914, p. 333-336.

de Tell-Abib, sur les rives du canal Kébar. Il ne sera point seul à maintenir la foi religieuse et l'idéal patriotique parmi les Juifs. Comme le dit J. Touzard : « C'est la seconde partie du livre d'Isaïe qui contribua le plus efficacement à secouer les âmes fidèles de l'exil, à les lancer, malgré leurs répugnances et la prévision justifiée des plus graves difficultés, vers la grande œuvre de la restauration. Ce furent les magnifiques perspectives découvertes en ces visions sublimes qui les relevèrent de la dépression produite par la prolongation et les rigueurs croissantes de l'exil, qui leur firent comprendre que l'heure était arrivée d'inaugurer, par le rétablissement de Jérusalem, les temps nouveaux et l'ère du salut. » (1)

Les oracles d'Ézéchiel et les prophéties isaïennes adressées en esprit aux déportés nous permettent de saisir l'influence de l'exil sur le concept de nation et le rôle de Gog dans la restauration finale.

I. — Avant l'exil, les nations ennemies de Jahvé apparaissent principalement comme des forces politiques. Il est vrai que, dès Amos, les peuples transgresseurs de la loi morale sont l'objet de la colère de Jahvé. Dans l'ensemble de la prophétie cependant, le caractère prédominant de l'opposition eschatologique n'est pas d'ordre moral ou religieux. En intervenant contre les ennemis d'Israël, Dieu rend aux siens un service politique. A partir de l'exil, l'accent se déplace. Privé de son indépendance, abdiquant tout espoir de domination mondiale par une lente évolution de sa puissance terrestre, Israël se replie sur soi et se transforme en nation avant tout religieuse. C'est en Mésopotamie, au sein des communautés exilées, que se créa une élite, guérie pour toujours du mal idolâtrique, fidèle au Dieu des pères et soumise de tout cœur à sa loi. Dès lors, le Babylonien, exécré comme destructeur de la nation, de la ville sainte et du temple de Jahvé, apparaît surtout comme l'adorateur des faux dieux et l'esclave d'un culte superstitieux et charnel. Pour les prophètes, sentinelles vigilantes et hérauts du Dieu d'Israël, l'oppresseur politique devient surtout un ennemi religieux. L'exil est un danger pour le monothéisme et une cause de corrup-

(1) J. Touzard, *L'âme juive au temps des Perses*, dans la *Revue biblique*, t. XXIX, 1920, p. 5.

tion. Après avoir étouffé la vie nationale du peuple choisi et aboli l'exercice de son culte, les nations attentent à ses croyances. Il n'y a pas de persécution directe ; mais la situation matérielle, morale et religieuse des exilés menace de les entraîner à l'apostasie, si une voix autorisée ne leur inculque pas l'aversion de l'étranger et l'abomination de ses pratiques. Aussi les prophètes, sans oublier les méfaits politiques, insistent-ils davantage, au cours de l'exil, sur le caractère religieux et moral des nations.

Dans les oracles d'Ézéchiel et dans les prédictions des chapitres XL-LV, LX-LXII du livre d'Isaïe, les voyants sont préoccupés de montrer la transcendance de Jahvé sur les idoles (1). Les théophanies, chez le fils de Bouzi, montrent que, même en pays étranger, le Dieu d'Israël peut se révéler à ses serviteurs dans une splendeur plus éclatante que celle des dieux de Babylone (2). Tout le long de son livre, le prophète répète, comme un refrain, cette formule : « Afin qu'ils sachent que je suis leur Dieu et qu'ils sont mon peuple. » Dans la seconde partie d'Isaïe, souvent le prophète met en parallèle Jahvé et les idoles. Jahvé a tout créé ; elles sont l'œuvre des hommes (3). Jahvé sait tout et annonce l'avenir ; elles ne savent rien et n'ont jamais prophétisé. Jahvé réalise ses prédictions ; elles n'ont jamais rien accompli. Qu'elles descendent en lice et viennent se mesurer avec le Dieu d'Israël (4). Nulle part ailleurs dans l'Ancien Testament ne ressort avec tant d'évidence, la transcendance de Jahvé. Il est le Dieu du monde qu'il gouverne (5). Les hommes eux-mêmes lui doivent obéissance. Sont-ils plus que l'herbe des champs et leur grâce n'est-elle pas aussi éphémère que la fleur qui se fane (6) ? Et les nations que peuvent-elles devant le Tout-Puissant ? Que leur servent leurs protecteurs de bois, d'airain ou d'argent ? Elles sont comme la goutte suspendue au seau, comme la poussière dans la balance, comme la poudre menue

(1) Isai., XL-LV, LX-LXII. Nous utilisons ces passages et d'autres du livre d'Isaïe pour la description de l'exil parce que ces messages, adressés « in spiritu » aux déportés, prirent à cette époque leur entière signification.

(2) Voir É. Tobac, *Les prophètes d'Israël*, t. II, p. 318-327.

(3) Isai., XL, 17-31 ; après le verset 19, A. Van Hoonacker propose d'intercaller XLI, 6.

(4) Isai., XLIV, 9-20.

(5) Isai., XL, 12, 28 ; XLII, 5 ; XLIV, 24 ; XLV, 12, 18 ; XLVIII, 13; LI, 13, 15, 16.

(6) Isai., XL, 6-7.

qui s'envole, comme le rien, le néant et la vanité (1) ! Jahvé, supérieur aux nations, aux hommes et aux dieux, maintiendra, malgré l'exil et le danger constant d'apostasie, un noyau d'élus. Il avivera en eux l'amour du Dieu de leurs pères, la confiance dans ses promesses de restauration, la conscience de leur supériorité morale. Le petit troupeau, mieux protégé contre l'absorption politique et religieuse par sa foi que par les armées et les places fortes, nourrira envers le païen qu'il côtoie des sentiments de mépris et sentira se creuser entre lui et les nations un fossé infranchissable. A l'antipathie, voire même à la haine pour le dominateur orgueilleux et cruel, se joint l'hostilité contre le païen corrompu.

Les conceptions prophétiques sur les nations sont marquées au coin d'une vive répulsion pour le païen oppresseur. Cependant sur ce fond commun, Ézéchiel, la seconde partie d'Isaïe et quelques oracles épars projettent chacun une image assez divergente de l'intervention eschatologique de Dieu contre ses ennemis.

Si l'on fait abstraction des prophéties sur Gog, dont nous parlerons plus loin, dans ses oracles sur les nations, Ézéchiel est fort près des idées du VIIe siècle. En prophétisant contre l'Égypte (2), Tyr (3), Ammon (4), Moab (5), Édom (6), les Philistins (7), il leur reproche leur orgueil, leur cruauté et leurs

(1) Isai., XL, 15-16 ; cf. XL, 22-24.

(2) Ezech., XXIX-XXXII. Il y a sept discours prononcés pour la plupart, sur une période de quatorze ou quinze mois, en 587-585. Le dernier XXXII, 17-32 est de 571-570. C'est la même doctrine que dans Jerem., XXXIV, 21 et suiv. ; XXXVII, 5 et suiv. ; XLII-XLIII ; *Lam.*, IV, 17. Voir encore Ezech., XVII, 15. La ruine de l'Égypte par Nabuchodonosor, décrite dans le second oracle (XXX, 1-19), est présentée sous des couleurs eschatologiques très prononcées : c'est pour l'Égypte, le jour, le jour qui est proche, le jour de Jahvé, jour de nuage, temps des nations (Ezech., XXX, 2-3).

(3) Ezech., XXVI-XXVIII, 19. Voir P. Cheminant, *Les prophéties d'Ézéchiel contre Tyr*, Paris, 1912. L'oracle contre Sidon ne comprend que deux versets (XXVIII, 22-23). A côté des longs et merveilleux développements sur Tyr, ces quelques phrases sans relief ont paru à plusieurs être une addition destinée à porter à 7 le nombre des nations. Voir P. Heinisch, *Das Buch Ezechiel*, dans *Die Heilige Schrift des Alten Testamentes*, t. VIII, fasc. I, Bonn, 1923, p. 124.

(4) Ezech., XXV, 1-7.

(5) Ezech., XXV, 8-11.

(6) Ezech., XXV, 12-14.

(7) Ezech., XXV, 15-17.

rapines aux jours du malheur de Juda. Le blâme est plus véhément que jamais. La répression sera terrible, en raison des maux subis par le peuple de Dieu (1). Elle s'accomplira à une époque désignée par la formule technique : le temps des nations (2). La séparation entre Israël et les peuples est tellement profonde que jamais dans Ézéchiel, ceux-ci ne sont mis sur un pied d'égalité avec les Juifs dans la jouissance des biens messianiques (3).

Parmi les oracles, celui contre Tyr offre un intérêt particulier à cause de son influence sur les descriptions de l'Antéchrist. Le prophète s'adresse au roi de l'orgueilleuse cité :

« Parce que ton cœur s'est élevé,
Et que tu as dit : « Je suis dieu,
Je trône sur un siège de dieu au milieu des mers »,
Alors que tu es un homme et non pas un dieu,
Quoique tu rendes ton cœur pareil au cœur d'un dieu,
A cause de cela, ainsi parle le Seigneur Jahvé. » (4)
. . . .
« Diras-tu encore : « Je suis un dieu »,
En présence de ton meurtrier,
Quand tu es un homme et non pas un dieu,
Dans la main de celui qui t'égorge ? » (5)

Cette véhémente apostrophe traduit les préoccupations dominantes du prophète. Isaïe reprochait à Sennachérib son orgueil insensé et ses blasphèmes contre Jahvé. Cependant le puissant monarque qui insultait le Dieu d'Israël ne se prétendait pas dieu lui-même ! Tout au plus exaltait-il la puissance de ses protecteurs au-dessus de celle de Jahvé. Dans Ézéchiel, le roi de Tyr se proclame dieu. C'est son crime et la cause de sa perte.

L'attitude des chapitres XL-LV, LX-LXII du livre d'Isaïe est plus complexe mais dans son ensemble plus favorable aux peuples païens.

Jahvé manifeste tellement sa grandeur, sa puissance et sa transcendance que toute opposition eschatologique semble im-

(1) Voir la description du retour du peuple de Dieu dans la patrie au chapitre XXXVI.

(2) Ezech., XXX, 3.

(3) Cf. J. Touzard, *L'âme juive au temps des Perses*, dans la *Revue biblique*, nouv. sér., t. IX, 1919, p. 51.

(4) Ezech., XXVIII, 2.

(5) Ezech., XXVIII, 9.

possible et inutile. Au lieu de s'insurger, les peuples reconnaîtront que c'est la main du Dieu d'Israël qui a fait ces choses et que c'est le Saint d'Israël qui les a créées (1). Ils voudront appartenir au peuple élu. Tout genou fléchira devant Dieu et toute langue lui prêtera serment (2). L'œuvre du Messie est semblable à celle de Jahvé (3). Il n'agira point pour son propre compte, mais suivra docilement les voies de Dieu. Sa mission sera d'annoncer la justice en vérité et de l'établir sur toute la terre. Sans se lasser, il portera aux îles, c'est-à-dire, aux peuples, la loi qu'ils attendent. Il est l'alliance du peuple et la lumière des nations (4). Comme le dit Touzard : « Rien de la conquête par les armes à laquelle de nombreux oracles faisaient allusion à propos des temps messianiques ; mais une œuvre de persuasion, dans la mansuétude et la pitié pour ceux qui sont faibles. La réalisation de cette œuvre se fera par l'humiliation, la souffrance et la mort, gages d'une conquête aussi sûre que pacifique. » (5)

Ces descriptions de l'époque messianique ne contredisent point cependant les anciennes prophéties. Jahvé apparaîtra avec puissance et son bras exercera la domination (6). Il marchera à la tête de son peuple et le conduira sur les routes aplanies à travers le désert (7). Que pourront les nations en ce jour ? Ne lui ont-elles pas été livrées avec leurs rois ? Il fait voler leurs épées en poussière, il rend leurs arcs semblables à la paille qu'emporte le vent, il les poursuit et passe en paix par un chemin que son pied n'avait jamais foulé (8). Cependant les chefs des nations peuvent encore être la « verge de sa colère ». Tel Cyrus, l'oint de Jahvé (9), qui sert d'instrument pour la libération du peuple (10), de berger qui accomplit sa volonté (11). Par lui, Dieu terrasse toutes les nations, délie la ceinture des rois et ouvre toutes les portes (12).

(1) Isai., XLI, 20.
(2) Isai., XLIV, 3-4, 5 ; XLV, 22.
(3) Isai., LIII, 10.
(4) Isai., XLII, 3, 6.
(5) J. Touzard, *L'âme juive au temps des Perses*, dans la *Revue biblique*, t. XXIX, 1920, p. 36.
(6) Isai., XLIII, 3 ; XL, 28-29 ; XLI, 2-5, texte à lire, selon A. Van Hoonacker, après XL, 29.
(7) Isai., XL, 3-4, 10-11.
(8) Isai., XLI, 2-3.
(9) Isai., XLV, 1.
(10) Isai., XLV, 13.
(11) Isai., XLIV, 13.
(12) Isai., XLV, 1.

Il l'a suscité du Septentrion (1), et fera tout pour lui, car il l'aime (2). Il lui livrera Babylone, la délicate et la voluptueuse, qui descendra de son trône, s'assoira dans la poussière et fera des besognes d'esclave (3). Le Dieu d'Israël n'est donc pas à priori contre toutes les nations. Celles-ci lui sont hostiles dans la mesure où elles menacent l'orthodoxie ou font craindre l'absorption complète du peuple. Les sentiments du prophète envers Babylone sont ceux rencontrés dans la première partie d'Isaïe à l'égard de Ninive. La grande capitale n'a point fait miséricorde au vieillard. Son joug est intolérable. Elle a dit : « Je suis souveraine à jamais » et n'a point prêté attention aux vues de Jahvé. Elle n'a pensé qu'à elle-même en disant dans son cœur : « Moi et rien que moi ! Je ne serai jamais veuve, ni privée d'enfants. » (4) Confiante dans son astuce, sa sagesse et sa science, elle n'a eu peur de rien (5). Le malheur fondra sur elle. Elle aura beau recourir à des consultations, à des enchantements, à des sortilèges, elle ne pourra se sauver (6). Ses dieux Bel et Nébo s'écrouleront. Leurs images, chargées sur des bêtes de somme, fatigueront les montures (7). Malgré les tendances universalistes de ces chapitres, l'ancien schéma de la prophétie n'est pas rejeté, car avant l'établissement du peuple élu dans le royaume messianique, les oppresseurs subiront de durs châtiments.

Parmi les exilés circulaient d'autres prophéties anciennes. Les chapitres XIII-XIV, 23 d'Isaïe nous en rapportent une qui compte parmi les plus beaux poèmes de l'Ancien Testament (8). Le prophète annonce la chute prochaine de Babylone, maîtresse du monde (9). Ce sera l'œuvre des Mèdes, mis en branle par

(1) Isai., XLI, 25 ; XLI, 2 ; ici le texte dit : « de l'orient ».

(2) Isai., XLVIII, 14.

(3) Isai., XLVII, 1-3.

(4) Isai., XLVII, 6-8.

(5) Isai., XLVII, 10.

(6) Isai., XLVII, 11-14.

(7) Isai., XLVI, 1-2, texte qui, d'après A. Van Hoonacker, est à lire après XLVII, 15.

(8) F. Feldmann *(Das Buch Isaias*, t. I, p. 161) n'admet pas que la cité visée par ces chapitres soit Babylone. Pour lui, ce serait Ninive. Il fonde son opinion sur Isai., XIII, 2, où l'ordre est donné au voyant de lever un étendard sur la montagne nue. Or, dit Feldmann, il n'y a pas de montagne près de Babylone, mais il y en a une près de Ninive. C'est, nous semble-t-il, attacher beaucoup d'importance à un détail poétique.

(9) Isai., XIII, 2-22.

l'ordre de Jahvé (1). Il les fait venir d'un pays lointain, de cette partie de la terre qui touche à la voûte du ciel. Il les appelle en élevant un étendard sur la montagne nue. Ce sont les consacrés, les héros de Jahvé. Ils acclament avec joie sa majesté. Guerriers de Dieu et instruments de son courroux, ils ravagent le monde (2). La ruine de Babylone n'apparaît pas comme un simple événement historique, elle est le prodrôme de la manifestation définitive de Dieu. Le jour de Jahvé est proche (3). Voici qu'il est venu (4). C'est un jour de fureur et d'ardente colère non seulement contre Babel mais contre toute la terre, non seulement contre les oppresseurs du peuple de Dieu, mais contre tous les pécheurs :

« Je punirai le monde pour sa malice
Et les méchants pour leur iniquité,
Je ferai cesser l'arrogance des superbes
Et j'abaisserai l'orgueil des tyrans ;
Je rendrai les hommes plus rares que l'or fin,
Plus rares que l'or d'Ophir. » (5)

Un hymne ironique sur la descente au chéol du roi de Babylone, offre un parallélisme frappant avec l'apostrophe d'Ézéchiel au roi de Tyr et les menaces d'Isaïe à Sennachérib. Le motif de la colère de Jahvé contre le tyran est le même partout, et il constituera un trait essentiel de la figure de l'Antéchrist :

« Je monterai dans les cieux ;
Au dessus des étoiles de Dieu,
J'élèverai mon trône ;
Je m'assiérai sur la montagne de l'assemblée,
Dans les profondeurs du Septentrion ;
Je monterai sur le sommet des nues,
Je serai semblable au Très Haut !... » (6)

Le chapitre XXI d'Isaïe se rapproche beaucoup des morceaux analysés. Le voyant, posté par Dieu en sentinelle, voit fondre sur Babylone la cavalerie ennemie. L'orgueilleuse capitale tombe et toutes les statues de ses dieux sont brisées par terre (7).

(1) Isai., XIII, 17.
(2) Isai., XIII, 2-5.
(3) Isai., XIII, 6.
(4) Isai., XIII, 9.
(5) Isai., XIII, 11-12.
(6) Isai., XIV, 13-14.
(7) Isai., XXI, 9.

Enfin l'oracle contre Édom, rapporté aux chapitres XXXIV et XXXV d'Isaïe, trouve ici sa place naturelle. Le monde entier y est aussi l'objet de la colère de Dieu. Jahvé est courroucé contre toutes les nations et en fureur contre toute leur armée. Il les a vouées et livrées au carnage. Leurs morts resteront sans sépulture, leurs cadavres exhaleront l'infection. Les montagnes ruisselleront de leur sang et les collines seront réduites en poussière. Les cieux seront roulés comme un livre et toute leur armée, c'est-à-dire les étoiles où habitent les divinités protectrices des nations, tombera, comme tombent la feuille de la vigne et celle du figuier (1). Ainsi le jugement divin n'atteint pas seulement le monde et les hommes, mais les dieux qu'ils invoquent. Une brusque transition fait porter la description sur un cas concret : la ruine d'Édom. L'épée de Jahvé vengera les siens. Plus personne ne passera en Édom, où prendront gîte pour toujours les bêtes sauvages (2). Le tableau se termine par la vision glorieuse du peuple délivré : il retourne de l'exil à travers le désert fleuri et revêtu de la parure du Carmel, du Liban et de Saron (3).

Tel est dans son ensemble l'enseignement que les exilés recevaient de leurs pères et méditaient dans l'attente du rapatriement. Le champ de vision prophétique ne pouvait prendre des proportions plus grandioses. Les nations, causes de la ruine et de la dévastation, occupent encore leur pensée. L'hostilité elle-même, en tant que nationale et politique, ne pouvait guère réaliser de progrès. N'y a-t-il même pas dans la seconde partie d'Isaïe une atténuation des sentiments de haine contre les nations ? Cyrus et les Mèdes apparaissent, comme les Assyriens, dans le rôle d'instrument de Jahvé. Le royaume messianique est largement ouvert aux peuples de toute la terre. Le progrès s'est réalisé par l'accentuation de l'opposition morale et religieuse. De plus en plus l'étranger est le méchant, l'impie, l'orgueilleux, l'injuste. Surtout, il est le païen. L'orgueil des rois et leurs prétentions sacrilèges provoquent chez les voyants des paroles d'indignation et l'annonce de châtiments exemplaires.

(1) ISAI., XXXIV, 2-4. Il faut relier 4a à 3 et lire גְבָעוֹת au lieu de הַשָּׁמַיִם

(2) ISAI., XXXIV, 5-17.

(3) ISAI., XXXV, 2.

Enfin les descriptions de la vengeance de Jahvé contre un peuple, que ce soit Babylone ou Édom, tournent assez vite en tableau de la catastrophe mondiale. Les temps sont mûrs pour qu'un voyant entreprenne explicitement la description de la lutte eschatologique de Dieu contre les nations, indépendamment des contingences historiques. Ce voyant sera Ézéchiel lui-même et la description, celle de l'attaque par Gog, du peuple restauré.

II. — Le livre d'Ézéchiel se divise en quatre parties : la première contient des oracles réservés à Israël (1), la deuxième rapporte les prophéties sur les peuples étrangers (2) ; la troisième et la quatrième ont pour objet l'avenir de la nation, la restauration future, la reconstitution du temple et la réorganisation du culte (3). Tandis que la quatrième envisage le royaume parfaitement rétabli, la troisième décrit les phases de la restauration.

A la veille d'une nouvelle mission, Ézéchiel reçoit comme au début de son ministère, une seconde investiture (4). Un fugitif de Jérusalem lui apprend la chute de la ville (5). Dieu lui délie la bouche et il se présente au peuple comme la sentinelle de Jahvé. Il annonce tout d'abord que les Palestiniens ne seront pas les bénéficiaires des promesses divines. Leurs crimes sont trop nombreux : impureté légale, idolâtrie, cruauté, adultère. Jahvé fera du pays une solitude. Le véritable Israël se continuera dans les communautés exilées, héritières des promesses (6). Pour l'instant la foi aux paroles du voyant n'est pas parfaite. Les auditeurs écoutent avec sympathie mais n'obéissent pas. Un jour viendra cependant où ils reconnaîtront que ce chantre agréable est un véritable prophète (7). Malgré leur indifférence, il remplira sa mission. Voici son message. Les pasteurs, chefs d'Israël, n'ont pas veillé avec sollicitude sur le troupeau que Dieu leur avait confié (8). Aussi Jahvé les destitue-t-il. Dorénavant

(1) Ezech., I-XXIV.
(2) Ezech., XXV-XXXII.
(3) Ezech., XXXIII-XXXIX et XL-XLVIII.
(4) Ezech., XXXIII.
(5) Ezech., XXXIII, 21.
(6) Ezech., XXXIII, 23-29.
(7) Ezech., XXXIII, 30-33.
(8) Ezech., XXXIV, 1-6.

lui-même prendra soin de ses brebis. Il les tirera de l'exil, les rassemblera, les ramènera sur leur sol, après avoir opéré un triage sévère (1). Rétablis sur les montagnes d'Israël, les protégés de Dieu recevront pour pasteur et pour prince le Messie. En même temps s'établira une alliance nouvelle (2). Mais avant cette prise de possession du royaume, Édom la cruelle, et les nations qui ont profité de la chute de Jérusalem, seront châtiées (3). C'est alors seulement que la terre d'Israël purifiée connaîtra la félicité éternelle (4). Le peuple, sanctifié par l'esprit de Jahvé, suivra ses voies avec reconnaissance dans une ère de prospérité matérielle et spirituelle extraordinaire (5).

Tel est le développement du message d'Ézéchiel avant ses révélations sur le rôle de Gog. Plusieurs indices portent à croire que le prophète a groupé, dans ce cycle, des prophéties prononcées en diverses circonstances. Le plan est cependant assez net et le fond des idées facile à saisir. Le peuple de Jahvé est solidement rétabli sur la terre promise. Son chef est le Messie. C'est un peuple saint, purifié par l'esprit de Dieu et fidèle à l'alliance nouvelle. Une grande intervention de Dieu a été nécessaire pour le tirer de l'exil et lui assurer la libre possession de la terre ancestrale. Il n'y a plus, dirait-on, qu'à attendre la description de l'organisation du peuple restauré. Or, entre cette description et les premiers tableaux de la restauration, Ézéchiel a intercalé l'annonce d'un combat acharné contre le royaume messianique (6).

Le prophète reçoit l'ordre de se tourner vers Gog (7), prince

(1) Ezech., XXXIV, 7-22.
(2) Ezech., XXXIV, 23-30.
(3) Ezech., XXXV-XXXVI, 6.
(4) Ezech., XXXVI, 7-15.
(5) Ezech., XXXVI, 16-XXXVII.
(6) L. Dennefeld (*Le messianisme*, p. 124) dit très bien que ces chapitres « pourraient manquer sans qu'il y eût de lacune ». Leur présence nous semble d'autant plus significative. Ce n'est pas du remplissage, mais une innovation voulue.

(7) Le texte massorétique ajoute au nom de Gog ארץ המגוג, pays de Magog. La leçon est certainement fautive. Il faudrait lire, ארצה מגוג, vers la terre de Magog ou בארץ, dans la terre de Magog. La formule du verset 2 est répétée deux fois : XXXVIII, 3 et XXXIX, 1, mais sans l'addition : « pays de Magog ». Le nom de Magog ne revient que dans XXXIX, 6 et la LXX a lu Gog au lieu de Magog. leçon qui cadre mieux avec le contexte. Dans *Gen.*, X,2, Magog n'est pas un pays

de Rosch (1), de Mosoch et de Thubal, et de prophétiser sur lui. Jahvé marche vers Gog, lui met des crocs à la mâchoire, le chasse de son pays. L'armée de Gog est nombreuse, composée de cavaliers magnifiquement équipés et de fantassins maniant l'épée, munis du bouclier et de l'écu. Une formidable coalition se forme autour de lui (2) : Gomer et tous ses bataillons, la maison de Thogorma, peuples nombreux (3).

C'est vers la terre d'Israël que Gog monte. La partie du peuple sauvée de la mort, revenue de la dispersion, habite en pleine sécurité les montagnes longtemps désertes. Gog arrive avec ses bataillons et ses peuples nombreux comme le nuage et l'ouragan qui vont couvrir la terre (4). Quelles sont les causes de cette invasion ? Gog a vu un pays ouvert et un peuple sans souci. La richesse des terres et la prospérité des habitants excitent sa convoitise. Le pillage sera grand et le butin énorme. Les gens de Saba, de Dedan et de Tharsis, les marchands célèbres du monde asiatique, s'inquiètent et s'enquièrent des moyens de racheter aux troupes le produit de leur vol (5).

Ézéchiel proclame la victoire de Dieu. Quand donc, en ce

mais un peuple descendant de Japhet. Enfin, si au verset 2, on admet le texte massorétique, Gog est séparé de son déterminatif : prince de... par les mots : « vers la terre de Magog », Ces remarques tendent à faire admettre que ארץ המגוג provient d'une interpolation. L'homophonie Gog et Magog aura amené un copiste à faire cette addition. En tout cas, dans Ézéchiel Magog est un pays et non un peuple, comme on le dit assez souvent. Voir encore H. Rongy (*L'application de l'Apocalypse à l'histoire universelle de l'Église*, dans la *Revue ecclésiastique de Liége*, t. XXXIII, 1931, p. 93, note 1) pour qui « Gog et Magog sont dans Ézéchiel des envahisseurs venus du Nord » et aussi H.-L. Strack-P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, Munich, t. III, 1926, p. 832, qui n'est pas affirmatif. Sur la question d'interpolation, voir J. Herrmann, *Ezechiel*, p. 388 ; D. Rothstein, dans *Die Heilige Schrift des Alten Testaments* de Kautzsch, t. I, p. 978 ; R. Kraetzmaer, *Das Buch Ezechiel*, dans le *Handbuch zum Alten Testament*, t. III, fasc. 3, n. 1, Goettingue, 1900, p. 55.

(1) Le texte massorétique porte « prince souverain » ; la Septante, « prince de Rosch », ce qui nous semble préférable à cause de l'énumération Mosoch et Thubal. Nous indiquerons plus loin les identifications proposées.

(2) La mention des Perses, des Éthiopiens et des Lybiens au milieu de noms de peuples du Nord éloignés et peu connus semble suspecte à la plupart des critiques. Pour P. Heinisch (*Das Buch Ezechiel*, p. 183), nous avons ici « eine nachträgliche Erweiterung ». Ne serait-elle pas due au glossateur qui a ajouté Magog ?

(3) Ezech., XXXVIII, 2-7.

(4) Ezech., XXXVIII, 8-9.

(5) Ezech., XXXVIII, 10-13.

jour-là, à la fin des jours, Gog montera contre Israël des confins du Septentrion, avec des peuples nombreux, Jahvé forcera les nations à reconnaître qu'il est le vrai Dieu et il sera sanctifié au milieu d'elles (1). Le sort de Gog n'est pas douteux. Jahvé le connaît. Il en a parlé autrefois par la bouche de ses serviteurs les prophètes. Le jour où l'ennemi mettra le pied sur la terre d'Israël, la colère montera aux narines de Jahvé. Dans la flamme de sa jalousie et dans le feu de sa fureur, le Seigneur fera trembler la terre ; les poissons, les oiseaux, les bêtes des champs, les reptiles et les hommes seront dans l'épouvante. Les montagnes s'écrouleront et les rochers tomberont. En même temps, l'épée, la peste, la pluie, la grêle, le feu, le soufre s'abattront sur Gog. De la sorte Jahvé se montrera grand et saint, et il fera voir à un grand nombre de nations qu'il est le vrai Dieu (2).

La description semble finie, quand elle rejaillit de nouveau. Gog est arrivé sur la terre d'Israël. Jahvé mène contre lui un rude combat. Il abat son arc de la main gauche et de la droite il fait tomber ses flèches. Désarmé, Gog n'a plus qu'à mourir. Il tombe et avec lui ses bataillons et ses peuples. Les oiseaux de proie et les animaux des champs s'abattent sur les cadavres, mais n'arrivent pas à nettoyer le pays (3). Les habitants assurés de la protection de Dieu brûlent écus, boucliers, arcs, flèches, bâtons et javelots. Pendant sept ans, ils n'iront plus à la campagne, ni à la forêt chercher du bois pour se chauffer ; les restes de la grande armée leur suffiront (4). Gog sera enseveli à l'orient de la mer dans la vallée des passants, appelée *Hammon-Gog*. L'enterrement des os et la purification du pays dureront sept mois. Tout le peuple y prendra part : les uns parcourront le pays pour découvrir les cadavres, d'autres suivront et les mettront en terre (5).

La fin de l'oracle est moins cohérente. Le prophète revient sur le festoiement des oiseaux et des bêtes. Ils se rassasieront de la chair et du sang de héros et de princes. Jahvé manifeste ainsi sa gloire parmi les nations (6). Le reste n'est qu'une addition

(1) Ezech., XXXVIII, 14-16.
(2) Ezech., XXXVIII, 17-23.
(3) Ezech., XXXIX, 1-4.
(4) Ezech., XXXIX, 5-10.
(5) Ezech., XXXIX, 11-16.
(6) Ezech., XXXIX, 17-20.

incolore. La lutte de la nouvelle théocratie y est oubliée ; on y revient sur l'exil, le retour de la captivité, la sécurité du pays, la sanctification du peuple et la promesse d'une aide éternelle (1).

Avant d'expliquer l'oracle et d'en déterminer la place dans l'évolution des idées sur les ennemis du royaume de Dieu, nous devons en établir l'authenticité et en déterminer le caractère littéraire. Récemment Gressmann a dénié à Ézéchiel la paternité de ces chapitres (2). Voici son premier argument. Le temps décrit par le prophète est une époque de paix. Israël est rassemblé, la Palestine dévastée est repeuplée, les habitants se livrent au travail, sans souci d'attaques possibles Or, de telles circonstances ne se sont point réalisées au retour de l'exil. Samaritains, Ammonites et autres peuples limitrophes molestèrent les rapatriés. Néhémie et Esdras firent reconstruire les murs de Jérusalem. Par conséquent Ézéchiel, qui ne pouvait pas ne pas prévoir ces conjonctures, n'a pas écrit ces pages. Le critique a senti lui-même la faiblesse de cet argument et il remarque que le prophète ne devait pas décrire les événements prochains avec les couleurs de la réalité. Le tableau qu'il en donne est idéal et ne suppose pas une situation concrète correspondant de tous points avec sa description. Le voyant présente ses oracles comme prophétiques et personne n'a le droit d'en contester l'authenticité sous prétexte que la réalisation ne correspond point aux détails de la vision.

Gressmann ajoute des raisons qu'il estime, cette fois, péremptoires. L'attaque de Gog représente le grand péril des derniers temps. Les exilés croyaient que leur malheur était le dernier et qu'au retour de l'exil s'ouvrirait une ère de paix parfaite. Il est donc impossible que les déportés attendent encore une attaque contre Jérusalem. De plus, si Ézéchiel était l'auteur de ces pages, il n'aurait pas manqué de mentionner les Chaldéens parmi les peuples châtiés par Dieu. Or, nous ne les trouvons même pas parmi les alliés de Gog. Enfin, toute idée morale est absente de ces pages. C'est un fait incompréhensible chez un prophète tel que le fils de Bouzi.

En avançant sa première preuve, le critique ne semble pas

(1) Ezech., XXXIX, 21-29.
(2) H. Gressmann, *Der Messias*, p. 123-124.

avoir tenu compte de l'ensemble des visions d'Ézéchiel, ni de la place qu'y occupent les chapitres XXXVIII-XXXIX. Le retour de l'exil est le début d'une ère de paix et de triomphe sur tous les ennemis. Le rapatriement se fera grâce à une délivrance miraculeuse et à une épuration de la terre sainte par Jahvé. Pour que la victoire de Dieu soit complète, pour que son nom soit reconnu sur toute la terre, il faut que, dans une dernière coalition contre son peuple, toutes les nations aient éprouvé sa puissance et aient vu la majesté du protecteur d'Israël. Nous sommes toujours au stade de la réalisation du royaume messianique, dont l'organisation sera décrite à partir du chapitre XL. Les attaques de Gog ne font qu'un avec l'hostilité des habitants de la Palestine et l'oppression des Chaldéens. La victoire de Dieu se réalisera en plusieurs étapes, et c'est l'originalité d'Ézéchiel de les avoir distinguées. Du reste, Ézéchiel ne présente pas les attaques de Gog comme le danger des derniers temps, mais comme une occasion propice pour Dieu de détruire un ennemi terrible et de faire éclater sa puissance. La victoire de Jahvé fait partie des biens de la félicité messianique.

Les raisons ne manquaient pas au prophète pour passer la Chaldée sous silence. Déniera-t-on à Ézéchiel les oracles contre les nations sous prétexte qu'aucun d'eux n'est dirigé contre Babylone ? Le prophète pouvait vouloir ménager la susceptibilité du vainqueur. Il se devait aussi de ne pas exciter inutilement la rancune des siens, toujours enclins à ne voir dans l'exil qu'un court passage en terre étrangère et, partant, à vivre dans l'oisiveté.

Enfin, il est inexact de prétendre qu'on chercherait vainement dans ces pages une idée moralisatrice. Consoler, encourager un peuple tenté d'abandonner son Dieu, lui montrer la revanche prochaine, le sauver de l'idolâtrie en ravivant sa foi au monothéisme et au messianisme, c'est toute la mission d'Ézéchiel. Or ces pages sur Gog ne renferment-elles pas l'écho fidèle de son enseignement ?

D'ailleurs, on serait bien embarrassé de déterminer quel temps après l'exil pourrait convenir à ces oracles. Nulle époque mieux que l'exil ne convient à l'exaltation religieuse, à la vision d'une ère de félicité paradisiaque et à l'espoir d'un recommencement général exprimés dans ces chapitres. Nous continuerons donc, avec la majorité des critiques, à les attribuer à Ézéchiel.

Abordons le problème littéraire. L'analyse des deux chapitres a révélé une composition assez imparfaite. La description manque d'unité : l'extermination de Gog est décrite deux fois, quoique sa ruine soit complète dès le premier tableau (1) ; le festoiement des animaux apparaît à deux reprises (2) ; tantôt c'est Jahvé qui fait venir Gog (3), tantôt c'est la richesse du pays qui attire l'ennemi (4) ; ici tout le peuple enterre les cadavres (5), là Dieu prépare un grand sacrifice avec le corps des guerriers (6) ; la fin du chapitre XXXIX ne nomme plus Gog et retombe dans les sentiers battus de la prophétie. « On a l'impression, dit fort justement Tobac, que les chapitres XXXVIII et XXXIX pourraient bien contenir plusieurs oracles d'époques différentes et ne se rapportent peut-être pas tous au même sujet. » (7) Cette opinion nous paraît beaucoup plus sûre que celle de plusieurs critiques parmi lesquels Dürr (8). Celui-ci propose de reconstituer deux recensions : la recension A, la plus courte, comprenant XXXVIII, 3-7, 9 ; XXXIX, 1-8 et la recension B, plus développée, contenue dans XXXVIII, 8, 10-16, 17-23 ; XXXIX, 9-20, 21-29. Cette répartition ne résoud pas toutes les difficultés et reste, faute de preuves, une pure hypothèse. Du caractère composite des oracles, il faut conclure à un travail rédactionnel, qui ne permet pas de retrouver les pièces primitives, mais qui constitue une preuve de l'existence d'anciens oracles détachés.

Ce travail paraît assez parfait à Gressmann (9) pour permettre de diviser le morceau en dix strophes (10). Des formules d'introduction et de conclusion les séparent : trois décrivent le temps qui précède l'attaque, trois font assister au combat et les quatre dernières chantent les suites de la défaite de Gog. Ce serait une petite épopée à rapprocher du chant de Débora.

(1) Ezech., XXXIX, 1-8 reprend XXXVIII, 18-23.
(2) Ezech., XXXIX, 17-20 repète XXXIX, 1-8.
(3) Ezech., XXXVIII, 3-7 ; XXXIX, 2.
(4) Ezech., XXXVIII, 10-13.
(5) Ezech., XXXIX, 11-16.
(6) Ezech., XXXIX, 17-20.
(7) É. Tobac, *Les prophètes d'Israël*, t. II, p. 414.
(8) L. Dürr, *Die Stellung des Propheten Ezechiel in der israelitisch-jüdischen Apokalyptik*, p. 96.
(9) H. Gressmann, *Der Messias*, p. 123.
(10) Ezech., XXXVIII, 3b-9 ; 10-13 ; 14-16 ; 18-20 ; 21-23 ; XXXIX, 1-7 ; 17-20 ; 8-10 ; 11-16 ; remarquez la place de ces deux dernières strophes. Voir H. Gressmann, *Der Messias*, p. 118-123.

Le caractère poétique du morceau semble certain et la reconstitution des strophes par Gressmann ne manque pas de vraisemblance. S'il faut se garder de rétablissements arbitraires au nom du rythme ou de l'égalité des vers, il est bon de se souvenir que le poète semble avoir retravaillé des matériaux existants.

Connaissant le contenu, l'auteur et le caractère de ces prophéties nous pouvons en aborder l'explication.

Qui est Gog ? Est-ce un nom inventé par le prophète ou la désignation d'un roi ou d'un peuple connu ? En tout cas, que représente-t-il dans la vision ? S'il est question d'un peuple connu, s'agit-il d'une invasion future sur le modèle des incursions des Assyriens, des Babyloniens, des Scythes et des Mèdes ? Ou bien, ces peuples ne sont-ils que des symboles d'une invasion générale, qui doit avoir lieu aux derniers temps ? Sommes-nous en présence d'une prophétie concrète ou d'une espérance eschatologique confuse ?

Plusieurs indices disposent à admettre que Gog est le nom d'un roi connu des lecteurs d'Ézéchiel. Le prophète l'introduit d'une façon brusque, sans explication :

> « Fils de l'homme, tourne la face vers Gog,
> Prince de Rosch, de Mosoch et de Thubal,
> Et prophétise sur lui. » (1)

Il dit explicitement que c'est de Gog que Jahvé a parlé par ses anciens prophètes (2). Où sont leurs oracles ? S'ils ont existé, ils semblent perdus, car les passages parfois cités de Sophonie (3), de Michée (4) et d'Isaïe (5) ne parlent que de l'Assyrie ou d'ennemis en général. Le caractère composite des oracles pourrait fournir la clef du problème. Ézéchiel aurait fait des emprunts à des prophéties disparues. Seule la synthèse serait de lui (6). Le verset où se trouve le renvoi sert de liaison entre deux tableaux et pourrait bien être rédactionnel. Quoi qu'il en

(1) Ezech., XXXVIII, 2.

(2) Ezech., XXXVIII, 17. On cite dans le même sens XXXIX, 8 ; il ne s'agit pas de Gog mais du « jour ».

(3) Soph., I, 14 ; III, 8.

(4) Mich., IV, 11-13 ; V, 14.

(5) Isai., X, 5-19 ; XVIII, 4-6 ; XXX, 27-33 ; XXXI, 8.

(6) Voir J. Halévy, *Gog et Magog*, p. 370 et suiv.

soit, cet appel à d'anciens oracles constitue un argument en faveur de l'historicité de Gog. Ce serait un peuple ou un roi connu des anciens prophètes. Mais l'argument le plus fort est tiré du fait que les sujets et les alliés de Gog sont des peuples connus. Winckler a tort de supprimer comme étant une glose נשיא ראש (1). Il ne faut pas non plus traduire par « prince souverain ». Les identifications du peuple désigné par Rosch restent jusqu'ici hypothétiques. Les moins probables y voient les Russes (2) ou, par un rapprochement de ראש et de תירס, un fils de Japhet (3). Les plus plausibles désignent la terre de Rash(i), située à la frontière Ouest de l'Élam sur le Tigre (4) ou les *Rhoxalani* de Pline (5). Nos renseignements sont plus précis sur Mosoch et Thubal. C'est la troisième fois qu'Ézéchiel les nomme (6). Thubal correspond à l'assyrien *Tabalu* et au grec *Τιβαρῆνοι*, peuple habitant entre la Mer Morte et la Cilicie. Mosoch, en assyrien, *Mušku*, en grec *Μόσχοι*, peuple presque toujours uni à Thubal, réside au nord de l'Asie Mineure ; d'après les inscriptions assyriennes, il faudrait le chercher à l'Est du Taurus, dans les environs des Tabalu (7). Les alliés Gomer sont les Cimmériens, les Gimmiri des inscriptions assyriennes, c'est-à-dire les Scythes établis dans la plaine, dont les démêlés avec l'Assyrie sont connus (8). Thogorma, d'après la Genèse, est fils de Gomer (9).

(1) H. WINCKLER, *Altorientalische Forschungen*, Leipzig, 1901, t. II, p. 166.

(2) C'était l'opinion des historiens byzantins du X[e] siècle.

(3) C. H. TOY, *The Book of the Prophet Ezechiel*, dans *The Sacred Books of the Old Testaments*, t. XII, Leipzig, 1899, p. 99.

(4) F. DELITZSCH, *Wo lag das Paradies ?* Leipzig, 1881, p. 322.

(5) PLINE, *Historia Naturalis*, IV, 12 (édit. C. MAYHOFF dans la *Bibliotheca Teubneriana*, p. 337).

(6) EZECH., XXVII, 13 ; XXXII, 26.

(7) Voir A. JEREMIAS, *Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients*, 3[e] édit., Leipzig, 1913, p. 152 et suiv. ; CH. F. JEAN, *Le milieu biblique avant Jésus-Christ*, Paris, 1929, t. II, p. 601.

(8) Voir A. JEREMIAS, *Das Alte Testament*, p. 144 et P. DHORME, *Les Aryens avant Cyrus*, dans les *Conférences de Saint-Etienne*, Paris, 1911, p. 89-89 ; « Un contingent nouveau dévale des hauteurs du Caucase. Ce sont les Scythes qui, eux aussi, appartiennent au groupe aryen, comme en fait foi leur onomastique. On avait, pour les désigner en bloc, une appellation générale Oumman-Manda, c'est-à-dire « horde de Manda ». Sargon les appelait « les forts Mandai » et avait poussé une pointe dans leur pays, en l'an 713. Une partie d'entre eux était devenue sédentaire. C'étaient les Cimmériens que la tradition grecque oppose aux Scythes nomades. »

(9) *Gen.*, X, 3.

Ce sont les habitants de *Tilgarimmu*, au nord du Taurus, voisins des *Hilakki* et célèbres pour leurs chevaux (1). Ne serait-il pas étonnant que seul au milieu de tant de noms de peuples historiques, le nom de Gog soit inventé de toutes pièces ?

Les recherches se sont multipliées en tous sens. Depuis Lagarde jusqu'à Gressmann (2), les critiques font remarquer la ressemblance du nom de Gog avec le cunéiforme *Gugu*, équivalent de Gygès, roi des Lydiens. La découverte des lettres de El-Amarna suggéra un autre rapprochement. Il y est fait mention de *Gaga*, qui, rapproché de *Hanigalbat* et de *Ugarit*, ne peut être que la désignation d'un lieu et non point une appellation générale signifiant barbare et homme du Nord. O. Weber propose même l'identification *Gaga*=*Gar-ga-mis*=Charchemish, ville qui fut la capitale d'un ancien état hittite, dans la Syrie du Nord. Il ajoute que la présence du déterminatif *mâtu* préposé à *ga-ga-ia*, n'est pas une raison pour que le nom ne puisse convenir à une ville, surtout si l'on désigne en même temps le territoire politique qui s'y rattache (3). Rappelons que les lettres de El-Amarna sont du XV[e] siècle. A côté de *Gugu* et de *Gaga*, se présente un certain *Gâgi*. Streck a en effet signalé, que sur le *Cylindre d'Assourbanipal*, se trouve le récit d'une campagne contre Birishadri, préfet d'une ville appartenant aux Mèdes, et contre Sarati et Parihia, les fils de Gâgi, seigneur du pays de Sahi, probablement dans les environs de l'Urartu (4). Enfin, l'on con-

(1) Voir A. Jeremias, *Das Alte Testament*, p. 154.

(2) H. Gressmann, *Der Messias*, p. 124. Voir le nom dans E. Schrader, *Sammlung von assyrischen und babylonischen Texten in Umschrift und Uebersetzung*, dans la *Keilinschriftliche Bibliothek*, t. II, Berlin, 1890, p. 172-173 : Annales du *Rassam Cylinder, col. II, l.* 95.

(3) Sur Gygès voir S. Smith, *The Cambridge Ancient History*, Cambridge, 1925, t. III, p. 11 et suiv. ; Voir J. A. Knudtzon, *Die El-Amarna-Tafeln. Anmerkungen und Register von O. Weber et E. Ebeling*, Leipzig 1907-1915. Voici la traduction du texte de la lettre de Kodašman-Harbe à Aménophis III, t. I, 37-40, p. 62-63. Kodašman-Harbe se méfie du Pharaon. Il a envoyé des messagers à la cour d'Égypte pour rendre visite à sa sœur. Son père l'y avait envoyée pour qu'elle devienne la femme du Pharaon. Kodašman n'est pas sûr que la femme montrée aux envoyés est réellement sa sœur : « Wahrlich ist es die Tochter irgend eines Bettlers oder aber irgend eines Gagäers oder die Tochter eines Hanigalbatäers oder wahrlich eine vom Lande Ugarit, die gesehen haben meine Boten. » Les commentaires de O. Weber se trouvent à la page 1015.

(4) M. Streck, *Das Gebiet der heutigen Landschaften Armeniens, Kurdustan und Westpersien nach den babylonisch-assyrischen Keilinschriften*, dans la *Zeitschrift für Assyriologie*, t. XV, 1900, p. 320. Il faut rapprocher ces *Sahi* des *Gim-*

naît un dieu babylonien *Gaga* (1). C'est une divinité qui complète la troisième génération divine, celle de An-sâr et de Ki-sur. Une glose indique qu'il faut lire les deux G comme des K, en sorte que la transcription hébraïque ne doit pas s'être faite par le ghîmel. Mais voici une complication inattendue. Ce nom divin figure comme composé dans le nom d'un habitant du pays de Hana (2), ayant pour dieu Hani ou Hana, dont la capitale se trouvait sur l'Euphrate, au Sud de l'embouchure du Habur. Or, parmi les adversaires de Tiamât, le dieu Hana est en compagnie de Gaga, et, de même que Hana est dieu du pays de ce nom, Gaga doit être le dieu du pays dont parlent les lettres de El-Amarna. Ces deux pays ne doivent pas être fort éloignés l'un de l'autre (3). Le Gog d'Ézéchiel peut donc être une adaptation de Gugu, de Gagi ou de Gaga. Mais qui dira si réellement ces noms ont influencé le prophète ? Ni Gygès, ni Gagi ne semblent avoir laissé une renommée d'envahisseur suffisante pour s'imposer comme des types. Gog n'est pas un dieu. L'histoire ne nous renseigne donc que très imparfaitement sur la personnalité de Gog.

Il n'est pas étonnant que l'on y ait vu une création d'Ézéchiel. J. Boehmer a émis l'hypothèse ingénieuse mais fragile de Magog, cryptographie de Babel. Par le procédé rabbinique connu sous le nom de *Atbasch*, מגג devient גגם qui donne בבל, si l'on remplace les lettres par celles qui précèdent immédiatement dans l'alphabet (4). Mais exégétiquement Gog n'est point Babel.

Beaucoup plus admissible serait l'opinion de Van Hoonacker (5). Pour le savant professeur, Magog est un composé de *ma*, abrégé de *mâtu*, et de Gog, en sumérien *GUG* ; *mâtu* signifie la terre et le ארץ du texte massorétique ne formerait

miri. P. Dhorme (*Les Aryens avant Cyrus*, p. 89, note 3) notait en effet : « Dans les inscriptions de Darius 1er, le mot Gimmiri est rendu par *Šakka* dans la colonne néo-susienne et par *Saka* dans la colonne persane. Or d'après Hérodote, VII, 64 : οἱ γὰρ Πέρσαι πάντας τοὺς Σκύθας καλέουσι Σάκας. »

(1) Cf. M. J. Jastrow, *Die Religion Babyloniens und Assyriens*, Giessen, t. I, 1905, p. 247 ; M. Streck, *Das Gebiet*, p. 321 ; P. Dhorme, *Les traditions babyloniennes sur les origines*, dans la *Revue biblique*, nouv. sér., t. XVI, 1919, p. 363 et suiv.

(2) A. Ungnad, *Zu den assyrischen Götterlisten*, dans la *Orientalische Literaturzeitung*, t. XIV, 1911, col. 151-152.

(3) P. Dhorme, *Les traditions babyloniennes*, p. 364.

(4) J. Boehmer, *Wer ist Gog von Magog*, p. 321, dont E. König (*Die messianischen Weissagungen*, p. 260) a réfuté les assertions.

(5) A. Van Hoonacker, *Éléments sumériens dans le livre d'Ézéchiel*, p. 333-336.

pas pléonasme mais équivaudrait à un commentaire. *GUG* signifiant ténèbres, le participe ou le qualificatif se traduirait par « le ténébreux ». Ainsi Gog serait la personnification des ténèbres, l'ennemi qui vient du Nord. Magog serait son pays, le Nord. Cette interprétation a recueilli plusieurs adhésions. Landersdorfer l'admet (1) et Heinisch (2) la trouve probable, sinon certaine. Nous ne pouvons cependant passer sous silence certaines difficultés qu'elle soulève (3). Si l'on admet l'authenticité des deux passages d'Ézéchiel où revient le nom de Magog, il était bien inutile de commenter, la seconde fois au moins, le *ma* par ארץ. D'ailleurs rien n'indique que l'on ait eu l'intention d'expliquer « *ma* ». De plus le nom propre Magog existait au temps d'Ézéchiel, non pas comme nom de pays mais comme nom de peuple. Il est cité par la Genèse, et il serait plus naturel de faire dériver Gog de Magog que vice-versa (4). Si Ézéchiel a créé Gog par une exégèse sur le mot Magog qu'il a pris pour un nom de lieu, ce n'est pas seulement le mot *ma* qu'il aurait dû expliquer mais surtout Gog lui-même. Il dira d'ailleurs explicitement que l'ennemi vient du Nord. Le rapprochement paraîtra donc subtil à plus d'un. D'aucun côté nous n'atteignons la certitude. Il semble bien que le Gog soit connu et paraisse moins par le souvenir qu'il évoque ou la réalité qu'il représente, que par la description

(1) S. LANDERSDORFER, *Sumerisches Sprachgut im Alten Testament*, Leipzig, 1910, p. 24.

(2) P. HEINISCH, *Das Buch Ezechiel*, p. 183. De même E. KÖNIG, *Die messianischen Weissagungen*, p. 260.

(3) Voici ce qu'en dit W. F. ALBRIGHT, *Gog and Magog*, p. 381 : « Magog as an ethnic name is vouched for by Gen. X, so this awkward Sumerian etymology need not be taken very seriously, but since GUG = kuku = LU = dalâhu, « muddy, confuse, » probably means « chaos » in Sumerian, this explanation of Gog would be plausible if GUG were ever used in Sumerian as an appelation of the monster of chaos. Since it never is, Van Hoonacker's hypothesis wil have to be rejected. » Pour lui, Gog et Magog ont été formés par consonnance de rimes comme *tohû wa-bohû*, *Pelîtî u-krêtî*, *Eldad* et *Medad* (*Num.*, XI, 26-29), *Yobal*, *Yubal* et *Thubal*. Magog est composé de Ma(nda) = Scythes et *Gog*. Hypothèse originale mais incontrôlable.

(4) J. TOUZARD, *L'âme juive au temps des Perses*, dans la *Revue biblique* nouv. sér., t. XVI, 1919, p. 55, note 1 : « Le nom de pays Magog pourrait être traité comme étant en rapport de dérivation avec גוג (au moyen du מ locatif : pays de Gog), soit que le nom du roi ait été artificiellement déduit de celui du pays, soit que le nom du pays ait été dérivé de celui du roi. La seconde hypothèse ne doit pas être retenue ; on trouve, en effet, dans *Gen.*, X, 2 un peuple de Magog parmi les fils de Japhet et au milieu des nations de l'Asie mineure. »

de son œuvre par Ézéchiel. Synthétisons les traits de sa personnalité et situons son intervention.

L'époque de son apparition est des plus singulières. La place des chapitres et la déclaration expresse du voyant ne laissent pas de place au doute. Ézéchiel distingue deux stades dans la réalisation complète du royaume messianique. Deux fois Jahvé combattra des ennemis : une première fois pour délivrer son peuple de l'oppression et lui rendre la terre de ses aïeux ; une seconde fois pour détruire Gog et ses armées. Cette seconde intervention se fera « au bout de nombreux jours, à la fin des années » (1), « à la fin des jours» (2). Ces formules ne désignent pas la fin du monde, elles visent un temps postérieur à un premier rétablissement en Chanaan. Après cette seconde intervention, la vie du peuple heureux reprend son cours ordinaire. On purifie le pays et on se réjouit d'avoir du bois à brûler pour sept ans ! Il n'y a donc pas deux états dans le bonheur messianique, il y a simplement deux interventions divines contre les ennemis.

Gog venant du Nord à la tête de troupes nombreuses n'est cependant pas « l'incarnation typique de la puissance terrestre dans tout ce qu'elle a de plus redoutable » (3). La coalition ne réunit pas toutes les nations de la terre. Saba, Dédan et les traficants de Tharsis, ne font pas partie des armées (4). L'exemple de Gog doit servir aux autres nations et, par sa victoire, Jahvé manifestera son nom et sa puissance (5). L'opposition entre Jahvé et les nations n'est pas parfaite.

Autre trait nouveau à relever : Gog n'attaque pas un peuple coupable, comme avaient fait Ninive et Babylone. Il ne peut être aucunement l'instrument de la colère divine, car il monte à l'assaut d'une nation de saints. De là, sa malice et la rigueur

(1) Ezech., XXXVIII, 8.

(2) Ezech., XXXVIII, 16.

(3) On exagère souvent dans ce sens les descriptions d'Ézéchiel. La phrase citée est de L. Gautier, *La mission du prophète Ézéchiel*, p. 313. Il est plus exact de dire avec É. Tobac, *Les prophètes d'Israël*, t. II, p. 417 : « En nous présentant les attaques futures contre le royaume du Dieu menées par Gog du pays de Magog, Ézéchiel ne veut pas nous dire qu'il songe à une nouvelle invasion de Scythes. Il ne songe pas davantage à Cambyse (Dom Calmet), ni à Alexandre le Grand (Winckler), ni à Antiochus Épiphane (Seinecke : Gog = (Ant)ioch(us) Epiphanes !). On est beaucoup plus près de la vérité en disant que Gog est en quelque sorte pour Ézéchiel une personnification de l'Antéchrist. »

(4) Ezech., XXXVIII, 12-13.

(5) Ezech., XXXVIII, 16, 23 ; XXXIX, 7, 21.

de son châtiment. Toutefois, ce n'est pas sur l'antagonisme entre Gog et Jahvé que le prophète appuie. La méchanceté de Gog ne semble pas aussi grande que celle de Sennachérib ou de Nabuchodonosor. Nulle part on ne le montre attaquant Jahvé. Il agit non par impiété mais par esprit de lucre. Du reste, c'est Jahvé lui-même qui l'attire dans le pays (1). Là non plus l'opposition n'est pas poussée à bout.

Enfin, le but même que le prophète prête à Jahvé dans son intervention contre Gog montre bien que les idées d'opposition au royaume messianique ont encore du chemin à parcourir avant d'atteindre le degré d'opposition propre au Nouveau Testament. Ézéchiel enseigne aux fidèles que leur Dieu est le maître des nations et qu'il usera de sa puissance en faveur de son peuple. Gog est amené sur les montagnes d'Israël non pour y entreprendre une guerre contre Jahvé, non pour se convertir, mais pour être anéanti, servir d'exemple aux nations et rassurer le peuple élu. A partir de là, plus jamais les peuples n'oseront attaquer les Judéens. Ils reconnaîtront la sainteté et la puissance de Jahvé. L'intervention divine est d'abord en faveur du peuple et des nations, et seulement ensuite contre Gog. C'est une démonstration de la toute-puissance et de la bonté de Dieu bien plus que de son hostilité contre un ennemi.

Après avoir expliqué les récits d'Ézéchiel sur Gog, il nous reste à dire un mot sur leur origine et leur influence.

Herrmann (2), mis sur la voie par Gressmann (3), a voulu découvrir un fonds mythique à cette histoire de Gog. Celui-ci, prince de Muski et de Thubal, attaque les habitants du « nombril de la terre » mais voit son armée anéantie. Ézéchiel aurait appliqué ce thème à Israël. Gressmann, dans l'entre-temps, avait proposé autre chose. Avec Winckler, il pense plutôt à la lutte des géants contre les dieux. Les armes des géants sont les tremblements de terre et les éruptions volcaniques. Or, on les rencontrera dans les oracles de Gog. Gressmann ne dit pas que c'est un lieu

(1) D. ROTHSTEIN, *Das Buch Ezechiel*, p. 979 et J. HERRMANN, *Ezechiel*, p. 252-253, s'appuyant sur XXXVIII, 4 et XXXIX, 2 : וְשׁוֹבַבְתִּיךָ qu'ils traduisent par « détourner, ramener », concluent que Gog avait d'autres intentions et que Jahvé l'a amené pour ainsi dire de force en Palestine afin de manifester sa puissance au monde.

(2) J. HERRMANN, *Ezechielstudien*, p. 46.

(3) H. GRESSMANN, *Urspung der israelitisch-jüdischen Eschatologie*, p. 181 et *Der Messias*, p. 126.

commun des oracles prophétiques. Il omet de signaler que ces phénomènes cosmiques ne sont pas au pouvoir des géants Gog, Mosoch ou Thubal, mais de Jahvé. Le même auteur renvoie à l'invasion de sauterelles, signalée par Amos (1), qui, d'après la LXX, suivent le roi Gog (2). Gog serait une sauterelle gigantesque semblable aux scorpions de l'épopée de Gilgamesch. Mais Gressmann ne se laisse pas prendre aux fascinations de son esprit constructeur : « Si séduisante que puisse être une pareille hypothèse, écrit-il, elle reste un jeu de l'imagination. » (3)

Il n'évite un écueil que pour tomber dans un autre. S'il rejette l'origine mythique du récit, il affirme que c'est un ramassis de contes orientaux. Nulle part il n'a donné plus libre cours à sa fantaisie. Les champs de dolmens, à l'Est du Jourdain, accréditaient la légende que dans ces plaines s'étaient livrées autrefois de grandes batailles et que de nombreux cadavres y avaient été enterrés. Tout un peuple devait y avoir été anéanti par la divinité. A ces souvenirs palestiniens, s'ajoutent des traditions égyptiennes. Ni la vallée *Ha-Oberim*, ni la ville Hamona (4) ne sont en Palestine. L'expression « à l'Est de la mer » désigne l'Égypte. A l'Est du Nil, à l'endroit où le fleuve reçoit parfois le nom de mer, s'étend le désert, lieu de sépulture des Égyptiens et la porte d'entrée des invasions. De plus, la commission instituée pour la recherche des cadavres rappelle les enterrements de bœufs décrits par Hérodote (5). Quand ces animaux sacrés trépassent, on les met en terre, en laissant dépasser les cornes. En temps opportun, les fossoyeurs d'Atarbachis, dans le Delta, passent et ramassent les ossements. Autre indice, en faveur de l'origine égyptienne du récit : Hérodote raconte que du côté de l'Arabie, aux environs de la ville de Buto, on lui montra des os et des écailles de serpents volants. Au printemps, ceux-ci tentent de franchir le col des montagnes pour s'abattre sur l'Égypte, mais les ibis les attaquent et les tuent (6). Enfin, le récit de l'invasion des Scythes tel que le connurent les Israëlites est d'origine égyptienne. Le salut de l'Égypte a dû être attribué à une cause

(1) Am., VII, 1-3.
(2) *Καὶ ἰδοὺ βροῦχος εἷς Γὼγ ὁ βασιλεύς.*
(3) H. Gressmann, *Der Messias*, p. 127-128.
(4) Ezech., XXXIX, 11-16.
(5) Hérodote, *Historiae* II, 41, (édit. H. R. Dietsch dans la *Bibliotheca Teubneriana*, Leipzig, 1859, p. 136).
(6) Hérodote, *ibid.*, II, 75, p. 152-153.

surnaturelle comme la protection contre les armées de Sennachérib l'est aux souris envoyées par Horus (1). La liaison entre Scythes et Gog dut se faire en Égypte, car Gygès avait eu des relations avec Psammétique. Les récits sur Gog ont donc comme fonds des contes égyptiens passés en Palestine et projetés par le prophète dans l'eschatologie (2). Une telle construction ne peut se réclamer ni du texte sacré, ni de l'histoire. Elle s'attache à quelques points qui ne constituent pas l'essentiel du morceau. Gygès en particulier n'est pas roi des Scythes mais des Lydiens. Nous connaissons mal son histoire. Nous savons cependant qu'il combattit les Cimmériens, Scythes de la plaine, dont il envoya deux prisonniers à Assourbanipal (3). La construction de Gressmann est purement fantaisiste et n'a pas fait avancer d'un pas les recherches sur les sources du récit d'Ézéchiel.

Les véritables origines de ces chapitres sont à chercher dans la prophétie israélite elle-même et dans l'histoire du peuple élu. Depuis toujours l'attente d'une intervention de Jahvé contre les ennemis du royaume fut très vive. L'ennemi devait venir du Nord. Le souvenir des invasions chaldéennes et des incursions des Scythes, la connaissance acquise au centre du monde civilisé, de nations ignorées en Chanaan, ont servi au prophète. Mais ce ne sont ni les prophéties, ni l'histoire qui ont fourni à Ézéchiel la donnée originale de sa description : l'attente d'une double intervention de Jahvé contre les ennemis du royaume. En cela, Ézéchiel est un innovateur.

Beaucoup plus important que le problème de l'origine des récits nous paraît celui de son influence. Nous ne ferons ici que l'in-

(1) HÉRODOTE, *Historiae*, II, 141, (édit. H. R. DIETSCH, p. 189-190.

(2) H. GRESSMANN, *Der Messias*, p. 128-133.

(3) Tout ce qu'on sait de Gygès se résume à ceci : Il est le fondateur de la dynastie des Memnades de Lydie. Il a fait acte de vassalité envers Assourbanipal ; puis est passé en Égypte pour marcher avec Psammétique contre l'Assyrie. D'abord vainqueur des Cimmériens, il est ensuite battu par eux. Son souvenir ne devait pas être si terrifiant. Son fils reconnaît qu'il a suffi à Assourbanipal de le maudire pour attirer sa défaite. Il écrivait au grand roi : « Tu es un roi que la divinité reconnaît. Tu as maudit mon père, et sur lui s'est posé le malheur. Moi, ton humble serviteur, bénis-moi, et je traînerai ton joug ». Voir CH. F. JEAN, *Le milieu biblique avant Jésus-Christ*, p. 145. Gog est d'une autre trempe et n'est vassal de personne. Il semble que ce Cygès emprunte sa célébrité plutôt aux oracles d'Ézéchiel qu'à l'histoire. Sur ces relations avec Assourbanipal voir le texte du cylindre de ce roi dans CH. F. JEAN, *Le milieu biblique avant Jésus-Christ*, t. II, p. 309-310.

diquer, devant, au cours de l'ouvrage, signaler, les traces que laissèrent ces chapitres énigmatiques dans l'évolution des idées sur les ennemis du royaume. C'est à ces pages qu'Ézéchiel doit son surnom de Père de l'Apocalyptique (1). « L'imagerie apocalyptique, dit J. Touzard, ne s'est pas formée et développée tout d'un coup. » (2) Cependant c'est dans ce tableau que pour la première fois les images éparses se sont trouvées réunies et que le contact entre les mots et la réalité est sacrifié à l'effet. Les troubles cosmiques, la chute des montagnes, la pluie de feu et de soufre, le rôle de l'épée, la guerre civile, la peste, les meurtres, le nombre sept, la vallée d'Hamon, le festin de coursiers et de cavaliers, de héros et de guerriers, le sacrifice sur les montagnes d'Israël, le carnage des oiseaux et des animaux des champs, autant de traits que reprendra l'apocalyptique. Le schéma même d'Ézéchiel sera conservé dans ses grandes lignes. L'ennemi du Nord, fabuleux et inconnu, reviendra chez Joël. Les descriptions de Zacharie et de Daniel subiront la même influence. Les traducteurs de la LXX sont tellement préoccupés du fameux Gog qu'ils écrivent son nom au lieu de celui d'Agag dans leur traduction des Nombres (3) et qu'ils l'introduisent dans un texte d'Amos (4). La prophétie messianique, la liturgie samaritaine au jour de l'expiation lit également le nom de Gog dans le passage des Nombres (5). Les apocryphes, les targums (6) et l'Apocalypse de Jean (7) développent les thèmes esquissés par Ézéchiel.

Toutefois, il faut bien avouer que les prophéties du fils de Bouzi sur Gog n'ont pas eu l'influence qu'on aurait pu en attendre. Ce qu'elles ont de plus profondément original : le dédoublement de l'intervention divine et l'attaque par les ennemis en pleine paix messianique, n'a pas laissé de traces dans les écrits prophétiques postérieurs. Ce fait n'a rien d'étonnant. Pour

(1) Voir L. Dürr, *Die Stellung des Propheten Ezechiel*, p. 168.

(2) *L'âme juive au temps des Perses*, dans la *Revue biblique*, nouv. sér., t. XVI, 1919, p. 54.

(3) *Num.*, XXIV, 7.

(4) Am., VII, 1.

(5) Voir J. A. Montgomery, *The Samaritans*, Philadelphie, 1907, p. 208.

(6) Voir H.-L. Strack-P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, Munich, t. III, 1926, p. 831-840.

(7) Voir E.-B. Allo, *L'Apocalypse*, dans les *Études bibliques*, Paris, 1921, p. 240.

les prophètes postexiliens, la première intervention de Jahvé contre l'oppresseur et les occupants de la Palestine s'est produite par le rapatriement des exilés. Sans doute les faits n'ont pas exactement répondu aux espoirs que permettaient les accents enflammés des prophètes, mais, en gros, les promesses s'étaient accomplies. Il ne restait plus qu'à attendre la seconde intervention. Toutefois, au lieu d'assister à une réalisation rapide et complète, il fallut se résigner aux retardements successifs. Les ennemis traditionnels du peuple ne furent pas anéantis avec cet éclat que semblait annoncer le message prophétique. L'état juif post-exilien ressemblait plus à l'ancien royaume de Juda qu'au peuple prospère et souverain des visions ézéchiéliques. Les Perses avaient remplacé les Babyloniens. Les Samaritains et les peuples limitrophes étaient aussi incommodes que les Philistins, les Édomites et les Ammonites d'autrefois. Comme avant l'exil, la délivrance d'Israël et l'empire sur les peuples ne seraient réalisés que par une victoire sur les peuples historiques. C'est sur eux, plutôt que sur Gog et ses alliés que les regards se fixèrent d'abord. Les descriptions d'Ézéchiel n'eurent d'influence sur le prophétisme postérieur que par certains détails et par la présentation générale du combat final. Les lignes essentielles et originales de son enseignement étaient destinées à rester dans l'ombre jusqu'à l'époque de l'apocalyptique apocryphe et du rabbinisme.

CHAPITRE V

L'hostilité du monde païen dans les prophéties de l'époque persane

L'étude des ennemis du royaume de Dieu dans les prophéties de l'époque persane est particulièrement importante (1). Cette époque se caractérise par une restauration politique et religieuse. Les transformations de la vie nationale vont de pair avec l'élaboration d'un ensemble de doctrines, désigné sous le nom de judaïsme, que des réactions et des compléments divers développent jusqu'à l'époque du Nouveau Testament. L'opposition eschatologique occupera-t-elle une place amoindrie ou prendra-t-elle une extension nouvelle ? Babylone châtiée, les occupants

(1) Pour l'étude des prophètes de cette époque, nous avons eu recours principalement à G. R. BERRY, *Messianic Predictions*, dans le *Journal of Biblical Literature*, t. XLV, 1926, p. 233 et suiv. ; A. BERTHOLET, *Biblische Theologie des Alten Testaments*, t. II : *Die jüdische Religion von der Zeit Esras bis zum Zeitalter Christi*, dans le *Grundriss der theologischen Wissenschaften*, t. XVIII, Tubingue, 1911, p. 435-472 ; W. BOUSSET-H. GRESSMANN, *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter*, 3e édit., dans le *Handbuch zum Neuen Testament*, t. XXI, Tubingue, 1926 ; K. BUDDE, « *Der von Norden* » *in Joel II*, 20, dans la *Orientalische Literaturzeitung*, t. XXII, 1919, col. 1-5 ; D. BUZY, *Les symboles de l'Ancien Testament*, Paris, 1923, p. 309-405 ; L. DENNEFELD, *Le judaïsme biblique*, Paris, 1925 ; IDEM, *Les problèmes du livre de Joël*, Paris, 1926 ; IDEM, *Le messianisme*, p. 142-168 ; H. GRESSMANN, *Der Messias*, p. 134-139 ; M. HALLER, *Das Judentum*, dans *Die Schriften des Alten Testaments*, t. II, fasc. 3, Goettingue, 1914 ; W. KNIESCHKE, *Die Eschatologie des Buches Joël in ihrer historisch-geographischen Bestimmtheit*, Naumburg, 1912 ; E. KÖNIG, *Die messianischen Weissagungen*, p. 272-294 ; A. REGNIER, *Le réalisme dans les symboles des prophètes*, dans la *Revue biblique*, t. XXXII, 1923, p. 383-408 ; STOCKS, *Der « Nördliche » und die Komposition des Buches Joël*, dans la *Neue kirkliche Zeitschrift*, t. XIX, 1908, p. 725-743 ; É. TOBAC, *Les prophètes d'Israël*, t. II, p. 437-602 ; J. TOUZARD, *L'âme juive au temps des Perses*, dans la *Revue biblique*, t. XXXV, 1926, p. 174-205, 359-381 ; J. VANDERVORST, *Israël et l'Ancien Orient*, p. 179-219.

de la terre sainte délogés, les rapatriés établis sur l'emplacement de la cité de David, il semblerait, à première vue, que les nations ont reçu, comme Israël, la punition de leur péché. Les menaces des prophètes préexiliens et exiliens contre les peuples n'étaient-elles pas accomplies ? Comment reporter sur les Perses et sur Cyrus, « le pasteur de Jahvé et le roi selon le cœur de Mardouk », des oracles contre l'abominable Ninive ou la féroce Babylone ?

Mais si l'histoire du temps et la formation des doctrines juives confère déjà à l'étude de l'hostilité eschatologique un intérêt spécial, l'évolution des doctrines messianiques lui assure une importance de premier ordre. En effet, « de toutes les conceptions religieuses du judaïsme il n'en est point qui mérite davantage l'attention que celles qui ont rapport à l'avenir messianique » (1). Il fallait expliquer aux rapatriés, découragés par les misères du présent, pourquoi les promesses ne se réalisaient point. Il fallait, pour maintenir dans leurs âmes la ferveur des communautés exiliennes, faire miroiter devant leurs yeux l'espoir d'une restauration glorieuse et complète. Or, dans le messianisme des prophètes, l'hostilité des nations occupe une place que jamais les voyants antérieurs ne lui avaient accordée (2).

L'histoire est cause pour une part du maintien de l'opposition eschatologique. La réalité des faits avait dissipé les images imprécises qu'avaient suggérées la lecture des livres saints et la voix éloquente d'Ézéchiel. Loin d'être anéantis, les ennemis d'Israël étaient aussi nombreux et aussi pervers qu'autrefois. Les Samaritains exerçaient sur le pays une sorte de protectorat et voyaient de mauvais œil les caravanes s'arrêter sur les ruines de l'antique Sion. Les occupants de la terre se méfiaient de ces revenants, dont les prétentions pouvaient devenir importunes. A Cyrus avait succédé Cambyse II, prince farouche et sanguinaire, défavorable au rétablissement des Juifs. Si Darius fut plus magnanime, Xerxès I, le vaincu de Platée, arrêta les nouvelles constructions et fit raser les murs relevés. Les peuples limitrophes se faisaient à leur tour inquiétants et tracassiers.

Toutefois la place et le rôle de l'hostilité eschatologique dans les prophéties d'Aggée, de Zacharie et de Joël sont tels, que le renouvellement des conditions de vie préexiliennes ne suffit pas

(1) L. Dennefeld, *Le judaïsme biblique*, p. 56.
(2) Voir spécialement É. Tobac, *Les prophètes d'Israël*, t. II, p. 437-457.

pour rendre compte de l'évolution. Après avoir analysé les apports des prophètes nous essayerons de saisir la portée et les facteurs véritables des changements survenus (1).

I. — Au temps d'Aggée et de Zacharie, le retard de l'avènement messianique ainsi que la misère matérielle du peuple découragent les rapatriés. Aggée dénonce la cause des nouvelles épreuves. Les Juifs sont plus zélés à reconstruire leur propre maison que le temple du Seigneur (2). Qu'ils se mettent à l'œuvre ; Jahvé ébranlera ciel et terre, mer et continent et forcera les nations à venir déposer leurs trésors dans son temple (3). Mais avant cette glorieuse restauration, des guerres intestines, semble-t-il, détruiront le trône des royaumes et la puissance des nations, chars, chevaux et cavaliers (4).

Zacharie développe les idées émises par Aggée. Son livre se divise en deux parties fort diverses, dont nous analyserons successivement le contenu (5).

Dans la première, les ennemis occupent une place fort importante. Sur huit visions convergeant toutes vers la description du

(1) On pourrait s'attendre à nous voir utiliser dans ce chapitre ISAI., LVI-LIX, LXIII-LXVI, ABDIAS, MALACHIE, ISAI., XXV-XXVII. Sans négliger les éléments épars dans ces documents, nous croyons pouvoir nous abstenir de discuter l'authenticité et la date de ces écrits, d'autant plus qu'on en retrouve l'équivalent dans AGGÉE, ZACHARIE et JOËL et que les idées traitées *ex professo* par ces prophètes sont l'écho le plus fidèle des croyances de la nation. Nous devons en dire autant des livres sapientiaux et de certains psaumes, où il est possible de relever des idées semblables à celles exprimées très clairement par les voyants de la restauration.

(2) AGG., I, 9.

(3) AGG., II, 6-9. Cf. J. TOUZARD, *L'âme juive au temps des Perses*, dans la *Revue biblique*, t. XXXV, 1926, p. 180.

(4) AGG., II, 22. Dans la traduction de la Bible par Crampon, une note sur II, 22, à propos du « trône des nations » au singulier dit : « Tous les royaumes de la terre sont conçus comme une seule et unique puissance, hostile au règne de Dieu. » La remarque est juste mais ne doit pas prétendre s'étayer uniquement sur le mot.

(5) Rappelons d'un mot la controverse sur les six premiers chapitres de Zacharie. L'explication la plus ancienne et à première vue la plus naturelle trouve dans les visions du prophète une description de l'avenir en partant de la situation contemporaine de Zacharie. Voir J. TOUZARD, compte-rendu du commentaire sur ZACHARIE de H. G. MITCHELL, dans la *Revue biblique*, nouv. sér., t. X, 1913, p. 286-287 ; *L'âme juive au temps des Perses*, dans la *Revue biblique*, t XXXV, 1926, p. 182 et D. BUZY, *Les symboles de l'Ancien Testament*, p. 227. A a suite de A. VAN HOONACKER (*Les douze petits prophètes*, p. 578), É. TOBAC

royaume messianique, deux sont entièrement consacrées à la description de l'hostilité eschatologique ; cinq autres lui attribuent un rôle capital. Peut-être même ne serait-il pas exagéré de dire que dans Zacharie, le drame eschatologique se caractérise par la victoire de Dieu sur les nations. Parcourons la galerie des tableaux et relevons les images vives et nouvelles, familières au plus grand des prophètes de la restauration.

La première vision trace une vue générale du rétablissement messianique. Quatre messagers divins parcourent la terre ; ils la trouvent tranquille (1). Paix de mauvaise augure ; car Aggée a prédit qu'aux temps messianiques éclateraient des guerres effroyables (2). Cependant, que Juda reprenne courage. L'heure de la délivrance et de la victoire complètes va sonner. Jahvé en donne, par son ange, la promesse formelle. Il est courroucé contre Babylone et les autres nations. Leur opulence est un premier crime. N'est-elle pas une injure constante à la misère de la ville sainte ? La grandeur des zigourâts, la splendeur des temples, le faste des cours et des liturgies font mal aux âmes des rapatriés, honteux de la pauvreté de leur ville et de leur temple (3). Un autre grief, moins particulier à Zacharie, mais formulé avec une égale âpreté, est la conduite des nations envers Jérusalem. Jahvé ne voulait que la punition des siens, les ennemis ont travaillé à leur anéantissement. Dieu n'a jamais abandonné son peuple. Il s'est bien « un peu » irrité contre lui, mais son choix est irrévocable et son amour sans changement. Ils ont tort ceux qui désespèrent. Maintenant Jahvé est avec eux plus qu'avant l'exil (4).

Après cette vue d'ensemble, Zacharie passe aux épisodes particuliers. Le premier est le châtiment des ennemis. Quatre cornes,

(*Les prophètes d'Israël*, t. II, 483) et A. Regnier (*Le réalisme dans les symboles des prophètes*, dans la *Revue biblique*, t. XXXII, 1923, p. 403) estiment que « les chapitres I, 7-VI décrivent dans une série de visions les desseins providentiels de Jahvé touchant le salut de son peuple et l'humiliation de ses ennemis, tantôt au point de vue de leur préparation plus ou moins lointaine dans le passé, tantôt au point de vue de leur exécution présente, gage de l'avenir glorieux réservé à Israël ». Voir A. Van Hoonacker, *Les douze petits prophètes*, p. 578.

(1) Zach., I, 8-11.

(2) Agg., II, 7, 20-22.

(3) Zach., I, 14-15.

(4) Zach., I, 15. Cet « un peu » donne une note tout à fait postexilienne.

symboles de la puissance d'un peuple ou d'un individu (1), ont dispersé Juda au point qu'il ne peut même plus relever la tête (2). Le nombre quatre désigne l'universalité des nations qui, au cours de l'histoire, ont fait du tort à Juda. Zacharie emploie volontiers ce chiffre comme symbole de la totalité : il compte quatre messagers divins qui parcourent toute la terre (3) ; les forgerons qui écrasent les cornes sont au nombre de quatre ; dans la troisième vision, il parle des quatre vents du ciel (4) et, dans la dernière, il décrit la vengeance divine par les quatre chars (5). Il nous semble plus naturel d'accorder à la vision des quatre cornes écrasées par quatre forgerons, un caractère universaliste que d'y voir quatre empires distincts ou le seul empire babylonien. La seconde vision ne fait, selon nous, que développer le verset 15 de la première :

« Je suis animé d'un grand courroux
Contre les nations qui vivent dans l'opulence !
Car moi, j'étais un peu irrité,
Et elles, elles ont travaillé à la ruine ! »

Les visions suivantes tendent toutes à poser Jérusalem restaurée et sanctifiée en face du monde païen prévaricateur, hostile et corrompu. Dans la troisième, Jahvé invite tous ses fidèles à se rassembler dans la ville sainte, car il agitera sa main sur tous ceux qui ont asservi son peuple (6). La quatrième et la cinquième décrivent l'organisation de la cité : rétablissement du sacerdoce et de la royauté. Le culte reprend et le « germe », le Messie apparaît. L'iniquité est enlevée du pays en un seul jour (7). La sixième et la septième commentent la purification de Jérusalem et la font ressortir en lui opposant l'opprobre des nations. Zacharie voit un rouleau volant, long de vingt coudées et large de dix, sur lequel sont écrits tous les crimes du peuple. Ce rou-

(1) *Deut.*, XXXIII, 17 ; *Psalm.* XXII, 22 ; XLIV, 6 ; LXXV, 5, 11 ; LXXXI, 18 ; XCII, 11 ; EZECH., XXXII, 2 ; XXXIV, 21 ; MICH., IV, 13 ; DAN., VII, 7-8 ; VIII, 7, 9-12.

(2) ZACH., II, 2-4. Israël et Jérusalem du vers. 2 sont une glose. Voir A. VAN HOONACKER, *Les douze petits prophètes*, p. 596.

(3) ZACH., I, 8-10.

(4) ZACH., II, 10.

(5) ZACH., VI, 1-8.

(6) ZACH., II, 12-13.

(7) ZACH., III, 9.

leau touche les pécheurs, répand sur eux la malédiction et les bannit irrévocablement du royaume messianique (1). Le prophète voit aussi un épha. Cette mesure représente l'iniquité de tout le pays. Un disque de plomb la recouvre et tient emprisonnée une femme dont le nom est l'iniquité. La femme fait mine de se lever et de s'échapper, mais un ange la repousse et referme l'épha tandis que deux autres femmes ailées l'enlèvent et l'emportent à Sennaar. Là elle se sentira chez elle et elle y demeurera. Jérusalem et la nouvelle nation seront le peuple de la sainteté ; Babylone et les nations seront le siège et le champ libre de l'iniquité (2). C'est ainsi, dit Touzard, « que le texte de Zacharie laisse déjà entrevoir la formule apocalyptique : *Βαβυλὼν ἡ μεγάλη, ἡ μήτηρ τῶν πορνῶν, καὶ τῶν βδελυγμάτων τῆς γῆς* » (3). Enfin, la dernière vision de Zacharie montre l'exécution de la vengeance de Jahvé. Quatre chars, attelés de quatre chevaux : un roux, un noir, un blanc et un tacheté, symboles des quatre points cardinaux, sortent de deux montagnes d'airain. Impatients de parcourir la terre pour apaiser l'esprit de Jahvé en fureur, ils se dirigent vers le Nord, vers Babylone, cause de tous les maux du peuple élu (4).

La seconde partie de Zacharie est conçue d'un point de vue fort spécial (5). Pour donner plus d'autorité à ses paroles, le prophète, par fiction littéraire, écrit comme s'il vivait avant l'exil. Nous y distinguons trois tableaux de la restauration messianique. Le premier montre Jahvé se soumettant les villes de Syrie, de Phénicie et de Philistie pour assurer l'inauguration

(1) ZACH., V, 1-4.

(2) ZACH., V, 5-11.

(3) J. TOUZARD, *L'âme juive au temps des Perses*, dans la *Revue biblique*, t. XXXV, 1926, p. 198. Voir *Apoc.*, XVII, 5.

(4) ZACH., VI, 1-8.

(5) Plus encore que la première, la seconde partie de Zacharie est objet de controverses. Tout est discuté : l'analyse, l'interprétation, la date de composition. Nous suivons l'exégèse de A. VAN HOONACKER malgré les objections de S. GRILL, *Zur Authentie von Zacharias Kap.* 9-14, dans la *Biblische Zeitschrift*, t. XVIII, 1928, p. 40-44. Ce dernier estime que le prophète a écrit à la fin de l'exil, vers 539, mais il admet des remaniements postexiliens. Voir A. VAN HOONACKER, *Les douze petits prophètes*, p. 649-662 et les observations pertinentes de J. TOUZARD , *L'âme juive au temps des Perses*, dans la *Revue biblique*, t. XXXV, 1926, p. 360.

du royaume messianique (1). Celui-ci reconstitué, les guerres ne cessent point. Jahvé est le chef de l'armée. Il fera de Sion comme une épée de héros ; il apparaîtra au dessus d'elle : sa flèche partira comme la foudre ; il sonnera de la trompette et marchera dans les orages du midi ; les pierres de sa fronde dévoreront la chair et boiront le sang comme du vin. Jahvé, leur Dieu, sauvera les siens en ce jour-là (2).

Dans le second tableau, Jérusalem devient une coupe (3) de vertige pour les peuples d'alentour. La dernière lutte se livre non plus dans le pays en général, comme les batailles de Gog, mais autour de la ville sainte. Juda ne jouit pas de la belle assurance des rapatriés d'Ézéchiel. L'angoisse étreindra Jérusalem, mais malgré les efforts surhumains de « toutes les nations de la terre », Sion sera sauvée, car Jahvé frappera les chevaux d'effroi et les cavaliers de folie. Encouragés, les Judéens anéantiront leurs ennemis. Jahvé leur donnera ensuite un chef, aussi grand que David (4).

La troisième description des derniers temps est constituée par un oracle dont les diverses parties s'enchaînent d'une façon harmonique. L'esprit n'est pas le même que celui de la section qui précède. Les éléments apocalyptiques y prennent une place qu'ils n'ont pas dans le reste du livre (5). Le prophète déclare venu le grand jour de Jahvé. Déjà l'attaque de toutes les nations

(1) ZACH., IX, 1-7.

(2) ZACH., IX, 13-16[a].

(3) Mieux que « seuil », traduction ordinaire.

(4) ZACH., XII, 2-9. Dans ZACH., XI, 4-17 ; XIII, 7-9 le prophète donne l'allégorie des deux pasteurs, dont les attitudes contrastent. Le troupeau est le peuple élu. Nous croyons que l'auteur a voulu symboliser l'histoire de ce peuple. C'est l'opinion de A. VAN HOONACKER, *Les douze petits prophètes*, p. 673-675 ; J. RENIÉ (*Manuel d'Écriture Sainte*, t. III, p. 337) préfère à l'exégèse historique « l'interprétation prophétique et directement messianique de la péricope. Nous serions en pleine eschatologie, le bon pasteur serait Yahweh lui-même ou son représentant à la fin des siècles, le Messie ; le mauvais pasteur, son adversaire par excellence, l'Antéchrist ». Une telle explication manque de fondement ; même en admettant l'interprétation eschatologique, le mauvais pasteur *succède* au bon. Il n'apparaît en rien opposé au premier, mais abuse de son pouvoir pour négliger et malmener son troupeau. Voir J. KREMER, *Die Hirtenallegorie im Buche Zacharias*, dans les *Alttestamentliche Abhandlungen*, t. XI, fasc. 2, Munster-en-W. 1930. Cet auteur s'efforce de tracer une voie moyenne.

(5) J. TOUZARD, *L'âme juive au temps des Perses*, dans la *Revue biblique*, t. XXXV, 1926, p. 376.

contre Jérusalem s'est déclanchée et a apparemment réussi : la ville est prise, les femmes sont violées, la moitié de la population part en captivité, les vainqueurs se partagent les dépouilles. Mais Jahvé se met en campagne. Il apparaît sur le mont des Oliviers qui se fend au milieu et, par la vallée creusée subitement, le peuple s'échappe. Jahvé défait les nations et assure à Sion la maîtrise du monde : la chair des ennemis se corrompt tandis qu'ils sont encore debout, les yeux pourrissent dans les orbites et les langues dans les bouches. Un tumulte immense se produit, chacun cherchant du secours. Les animaux eux-mêmes sont frappés de ce fléau. Dans l'entre-temps, Juda et Jérusalem festoient et se partagent l'or, l'argent et les vêtements de toutes les nations. Les étrangers viendront chaque année rendre hommage au roi Jahvé des armées et célébrer la fête des Tabernacles. Ceux qui refuseraient cette marque de déférence seraient frappés par le fléau qui a anéanti les nations (1).

II. — Le livre de Joël offre des descriptions de l'époque messianique très proches de celles d'Aggée et de Zacharie. Mais dans le petit écrit, le messianisme se taille une place bien plus large encore. Non seulement les idées messianiques « le remplissent d'un bout à l'autre, mais elles s'y trouvent exposées d'une façon précise et plus systématique que chez n'importe quel autre prophète. On aime, de ce chef, à l'appeler un compendium d'eschatologie prophétique » (2). La prophétie de Joël se divise en deux parties. Dans la première, le voyant décrit une invasion de sauterelles ; dans la seconde, il trace un tableau détaillé de l'activité de Jahvé à l'époque eschatologique. Arrêtons-nous d'abord à deux questions soulevées par l'exégèse de la première.

Oui ou non les sauterelles sont-elles un symbole et que faut-il entendre par ce « Nordique » mentionné par le prophète ?

On a proposé trois interprétations de l'invasion des sauterelles. Les uns estiment que Joël a voulu signifier sous l'image des sauterelles l'invasion de la Palestine par des peuples ennemis (3). D'autres croient que le voyant entend décrire une véritable invasion de sauterelles ; que celles-ci ne représentent pas, dans

(1) ZACH., XIV, 1-19.

(2) L. DENNEFELD, *Le messianisme*, p. 159.

(3) Voir encore STOCKS, *Der Nördliche*, p. 725.

son esprit, des soldats ennemis ; et que cette invasion n'est pas présentée comme un fait accompli, mais comme un événement futur, qui annoncera l'approche du jour de Jahvé (1). Les derniers enfin pensent que l'invasion des sauterelles est à prendre au sens littéral, mais contrairement aux tenants de la seconde opinion, ils prétendent que cette invasion est présente et que le prophète l'a regardée comme l'ouverture des derniers temps (2). A notre avis, les deux dernières opinions ont raison de rejeter l'explication symbolique. Comme le dit très bien Tobac, « s'il avait voulu parler d'armées étrangères, se serait-il attardé à faire le tableau détaillé et rigoureusement exact des ravages causés par les sauterelles, alors que ces dégâts n'ont pour une bonne part rien de commun avec les maux causés par la guerre ? Les soldats ne s'acharnent pas à dépouiller les arbres de leur écorce de sorte qu'ils apparaissent tout blancs (3) ; c'est ce que font au contraire les sauterelles. Il n'y a aucune relation entre le fléau de la richesse et celui de la guerre ; il existe au contraire une connexion étroite entre la richesse et les sauterelles (4). La comparaison des sauterelles aux soldats d'une armée (5) prouve précisément qu'aux yeux de Joël, les sauterelles ne sont pas une métaphore pour désigner les soldats » (6). En nous ralliant à cette interprétation réaliste, nous admettons qu'il ne s'agit ni de soldats ni d'opposition eschatologique. L'invasion des sauterelles est tout au plus un fléau eschatologique.

Cependant n'y a-t-il pas, dans ces premiers chapitres de Joël

(1) A. VAN HOONACKER, *Les douze petits prophètes*, p. 235-245. Au sujet de l'opinion de THÉODORET, alléguée par VAN HOONACKER en faveur de son interprétation réaliste et eschatologique D. BUZY (*Les symboles de l'Ancien Testament*, p. 314, note 2) écrit : « Je n'ai pas su retrouver dans Théodoret les traces de cette interprétation apocalyptique. Si je comprends bien sa pensée, il estime que la description des chap. I et II convient aussi bien aux sauterelles véritables qu'aux Assyriens et aux Chaldéens. » En tout cas, dans Théodoret, (*In Joel.*, I, 7) l'invasion des sauterelles n'est pas une calamité présente mais future: διηγεῖται δὲ (le prophète) *καὶ τὰ παρὰ τούτων* (les sauterelles) *ἐσόμενα... καὶ ὅτι οὐχ ὡς γεγενημένα ταῦτα λέγει, ἀλλ' ὡς ἐσόμενα, ἡ ἐπαγωγὴ μαρτυρεῖ.* (PG, LXXXI, 1637).

(2) D. BUZY, *Les symboles de l'Ancien Testament*, p. 321 ; L. DENNEFELD, *Le messianisme*, p. 160

(3) JOEL, I, 7.

(4) JOEL, I, 10-12, 15-16.

(5) JOEL, II, 7.

(6) É. TOBAC, *Les prophètes d'Israël*, t. II, p. 593-594 ; L. DENNEFELD, *Les problèmes du livre de Joël*, p. 23.

comme déjà dans les prophéties de Jérémie et d'Ézéchiel (1), une mention explicite de l'« ennemi du Nord » ? Jahvé promet au peuple de ne plus faire de lui un objet d'opprobre et d'éloigner « celui du Nord », הצפוני (2). Ce terme désigne-t-il les sauterelles ? Nous ne le croyons pas. Il faut concéder, avec Van Hoonacker, que « le traitement qui sera, d'après le contexte, infligé à l'ennemi en vue, s'entendrait bien de l'action du vent emportant la masse des sauterelles pour pousser le gros de l'armée dans le désert, les devants dans la mer d'Orient (= la Mer Morte), les dernières dans la mer d'Occident (= la Méditerranée) » (3). De plus l'infection dont il est parlé serait facilement explicable par la pourriture des sauterelles. Cependant הצפוני appliqué aux sauterelles semble à beaucoup incompréhensible. C'est en vain qu'on a cherché dans l'étymologie du mot un rapport avec ces bêtes. Les recours à la racine arabe signifiant *deposuit excrementum* ou *decorticavit radendo* ; au nom hébreu צפן, typhon, prenant le sens de pernicieux ; à la racine arabe et araméenne צף, rang, ordre de bataille ; ou enfin à צפן cacher, d'où, le ténébreux, n'ont rien de décisif et méritent le jugement de Van Hoonacker : « Toutes ces conjectures, plus recherchées les unes que les autres, sont également inadmissibles et n'ont point trouvé de crédit. » (4) Ceux qui traduisent הצפוני

(1) JEREM., I, 13-15 ; IV, 6 ; VI, 1, 22 ; X, 22. etc. Voir plus haut, p. 88 : EZECH., XXVI, 7 ; XXXVIII, 6, 15 ; XXXIX, 2.

(2) JOEL, II, 20.

(3) A. VAN HOONACKER, *Les douze petits prophètes*, p. 174.

(4) *Ibid.*, p. 174. E. SELLIN, *(Das Zwölfprophetenbuch*, p. 165) ne trouvant pas d'explication plausible à « celui du Nord », conclut qu'il y a ici soit une altération volontaire du texte, soit simplement une faute de copiste. L'altération volontaire doit être exclue. Elle se serait produite sous l'influence d'Ézéchiel, comme celle d'AM, VII, 1., s'est produite sous l'influence des LXX, et en aurait porté la trace très visible. Or, chez Ézéchiel, l'ennemi n'est jamais nommé « celui du Nord ». Si une faute de copiste peut s'expliquer, il faut l'admettre plutôt qu'une altération volontaire. K. BUDDE *(« Der von Norden » in Joel II,* 20, dans la *Orientalische Literaturzeitung*, t. XXII, 1919, col. 1-5) a proposé d'y voir le « vent du Nord », ce que Sellin rejette avec raison : il faut apporter trop de changements au texte, briser la structure métrique du vers. Le vent de l'Est et non celui du Nord chasse les sauterelles. Pour Sellin, il y aurait une correction assez simple à effectuer. Au lieu de הצפוני il faudrait lire הצפצפוני du verbe צָפַף, roucouler, strider, siffler en volant, ce qui s'appliquerait bien aux sauterelles quittant le pays. Mais le texte masorétique, appuyé par les LXX, ne peut être changé que s'il n'est pas possible de lui trouver une explication naturelle. S'il fallait faire une correction, celle de Sellin serait la plus recevable.

par « celui du Nord » et entendent par là les sauterelles, en sont réduits à faire venir les animaux du Nord, ce qui est étrange, et ne peuvent rendre compte de l'expression technique pour ainsi dire de « *celui* du Nord ». On pourrait dire, il est vrai, que cette expression s'est vidée de tout sens concret et que Joël applique aux sauterelles une terminologie qui à l'origine ne convenait qu'aux nations (1). Mais cette explication n'est guère recevable. « La tradition, dit Van Hoonacker, n'a gardé aucune trace d'une pareille transformation. Au contraire, les passages de Jérémie et d'Ézéchiel continuèrent à être compris des *peuples* ennemis dont l'apparition était attendue à la fin des temps. » (2) « Celui du Nord » nous semble donc être une réminiscence prophétique désignant l'ennemi traditionnel d'Israël.

La description du jugement de Jahvé sur les peuples à la fin du livre de Joël marque bien que les derniers combats concentrent sur eux une large part de l'attention du prophète. Le jour de Jahvé verra une surabondance de bénédictions spirituelles. Le Seigneur répandra son esprit sur toute chair (3). Avant cette effusion bienfaisante, des prodiges éclateront dans le ciel et sur la terre : sang et feu et colonnes de fumée. Le soleil sera converti en ténèbres et la lune en sang, avant l'avènement du jour de Jahvé, grand et redoutable (4). Les nations assemblées essuieront leur défaite dans la vallée de Josaphat.

Cette localisation a sans doute une valeur symbolique. C'est la seule fois qu'elle est mentionnée dans la Bible (5). Josaphat battit les armées liguées de Moab, d'Ammon et d'Édom (6) dans la « vallée de la bénédiction » (7). Joël a pu désigner le lieu de la défaite générale des ennemis par un nom qui rappelait la victoire d'Israël (8). Plus loin, cet endroit est appelé vallée du

(1) Voir H. GRESSMANN, *Der Messias*, p. 138 et M. HALLER, *Das Judentum*, p. 209.

(2) A. VAN HOONACKER, *Les douze petits prophètes*, p. 175.

(3) JOEL, III, 1-2.

(4) JOEL, III, 3-4.

(5) JOEL, IV, 2, 12.

(6) II *Parall.*, XX, 20.

(7) II *Parall.*, XX, 26. Ce rapprochement n'est pas admis par L. DENNEFELD (*Les problèmes du livre de Joël*, p. 59), parce que cette vallée est trop loin de Jérusalem.

(8) A. VAN HOONACKER, *Les douze petits prophètes*, p. 181.

jugement. Or Josaphat signifie Jahvé juge. Il ne serait pas impossible que Joël ait créé de toutes pièces le nom de la vallée où doit avoir lieu le grand jugement (1).

Les crimes des nations sont énumérés dans une sorte de réquisitoire haineux. Le plus grand est leur opposition au peuple de Jahvé. La terre sainte a été occupée par des populations allogènes ; celles-ci ont dispersé aux quatre vents du ciel les Juifs si unis ; lors de la conquête, vainqueurs et profiteurs de la défaite se sont partagé les captifs en les tirant au sort ; ils n'ont pas respecté ceux qui étaient devenus leurs esclaves : ils ont donné pour salaire à une courtisane un jeune garçon et une jeune fille au marchand de vin. Comme dans Zacharie, les malheurs passés excitent la colère du voyant contre Tyr, Sidon, la Philistie (2), et surtout contre Babylone. Les messagers doivent proclamer à toutes les nations que Dieu leur déclare la guerre. Les combattants sont appelés sous les armes, sans excepter l'infirme. Les outils des champs sont convertis en armes de combat. Que les nations viennent nombreuses et fortes, afin que la puissance de Jahvé triomphe avec plus d'éclat. La moisson est mûre, le pressoir est plein, les cuves débordent, car la malice est à son comble (3). Le prophète semble avoir oublié la vallée de Josaphat. Influencé par les descriptions d'Amos (4), il fait rugir Jahvé du haut de Sion. La terre et le ciel s'agitent et réduisent à rien tant de peuples assemblés. Jahvé est un refuge et une forteresse pour les siens. L'Égypte et Édom, types de toutes les autres nations, sont dévastés et rendus déserts, tandis que Juda sera habité de génération en génération. Les exécuteurs du jugement sont les anges, guerriers de Dieu. Ils descendent du ciel pour livrer combat aux nations.

(1) L. Dennefeld, *Les problèmes du livre de Joël*, p. 58-59 : « Comme d'autres prophètes, p. e. Ézéchiel (chap. 38-39), Zacharie (chap. 13-14), Joël se représente l'endroit où les ennemis d'Israël seront punis comme près de Jérusalem ; cela ressort du verset 16, où il est dit que Jahvé fera entendre sa voix de Jérusalem et de Sion. Cette circonstance permet de comprendre que plus tard on ait identifié la vallée décrite par le prophète avec une de celles qui entourent Jérusalem, et qu'à partir du IVe siècle le ravin de Cédron porte le nom de vallée de Josaphat. Depuis cette époque jusqu'au commencement des temps modernes, ce vallon a été pris, dans l'opinion générale des chrétiens et des Juifs, plus tard aussi des Musulmans, pour le lieu du dernier jugement. »

(2) Joel, IV, 4-8 ; ces versets sont rejetés par de nombreux critiques. Voir par exemple L. Dennefeld, *op. cit.*, p. 60.

(3) Joel, IV, 9-14.

(4) **Am., I, 2.**

III.— Du point de vue qui nous occupe, les oracles de l'époque persane se caractérisent premièrement par l'insistance des prophètes à enseigner l'universalisme de l'opposition eschatologique. Depuis le VIIe siècle, les voyants d'Israël font intervenir de nombreuses nations, et même toutes les nations de la terre dans le dernier combat. Ce qui n'était que mention vague et adventice, devient l'objet de développements suivis et calculés. Zacharie fait parcourir toute la terre par des messagers divins en quête de bruits de guerre et il envoie les chars vengeurs aux quatre points cardinaux. Quatre cornes représentent l'ensemble des ennemis et en symbolisent la force (1). Dans Joël, les anges proclament, par toute la terre, la guerre de Jahvé (2). Les chapitres XXIV à XXVII du livre d'Isaïe donnent une image très nette de cet universalisme. L'oracle est pour toute la terre (3), pour tous ses habitants (4), les peuples de la terre (5) de l'aurore au couchant (6). Jahvé ne visitera pas seulement les puissances d'en bas, mais aussi celles d'en haut, les forces célestes, les anges (7).

Le deuxième caractère de l'opposition messianique à l'époque persane est l'antithèse voulue, recherchée entre Israël purifié et sanctifié et le monde, siège et domaine du mal. Les nations ne sont plus, comme avant l'exil, surtout politiquement hostiles ; ni, comme pendant la captivité, principalement idolâtres : elles sont foncièrement mauvaises. Dans Zacharie, la femme enfermée dans l'épha, symbole de l'iniquité, est transportée à Babylone pour y exercer son action séductrice. Dans Joël, le monde païen semble avoir atteint un tel degré de corruption que, même au temps messianique, il n'arrivera pas au salut. « Aucun prophète, dit Dennefeld, n'a tellement réservé le salut à Israël, voire même à tous les membres d'Israël, et n'en a exclu à ce

(1) Voir J. Touzard, *L'âme juive au temps des Perses*, dans la *Revue biblique*, t. XXXV, 1926, p. 178-179, 187 et J. Knabenbauer-M. Hagen, *Commentarius in prophetas minores*, dans le *Cursus Scripturae Sacrae*, Paris, 1924, t. II, p. 303 ; D. Buzy, *Les symboles de l'Ancien Testament*, p. 345.
(2) Joel, IV, 15-21.
(3) Isai., XXIV, 1, 3, 4.
(4) Isai., XXIV, 5.
(5) Isai., XXIV, 13.
(6) Isai., XXIV, 15.
(7) Isai., XXXIV, 21. Voir É. Tobac, *Les prophètes d'Israël*, t. II, p. 108, note 2 et M.-J. Lagrange, *L'apocalypse d'Isaïe*, 24-25, dans la *Revue biblique*, t. III, 1894, p. 206.

point les païens. » (1) Il y a, dans ce qu'on appelle l'*Apocalypse d'Isaïe*, une image frappante de cette séparation entre le peuple élu et les nations. La cité de Dieu, la capitale du royaume de Dieu établie sur le mont Sion, est dressée en face d'une autre ville, d'une cité lointaine et perverse : la capitale du monde (2). C'est l'ébauche de l'antithèse entre la cité de Dieu et la cité du démon développée par saint Augustin : « Dieu et les siens d'une part et de l'autre le monde entier voué à l'erreur et au mal. » (3)

Troisième caractère : l'importance du rôle des ennemis dans le drame eschatologique. Pour Amos, Osée, Isaïe et Michée, l'activité de Dieu aux derniers temps se signalera par une grande victoire et par l'élévation d'Israël au-dessus des autres nations. Le nouveau royaume, dont le Messie est le chef, ressemblera aux empires égyptien et chaldéen. L'intervention divine déplace l'axe de l'histoire sans détruire les lois de l'économie actuelle. Au septième siècle, l'horizon prophétique s'élargit en proportion de l'extension donnée à l'action eschatologique, mais le drame final ne diffère pas de celui décrit par les anciens prophètes. Ézéchiel, par sa prophétie sur Gog, ouvre aux voyants une voie nouvelle. Pour lui l'histoire n'est plus qu'une occasion de décrire une économie complètement différente de l'actuelle. Tout doit être bouleversé et changé. Jahvé ne peut se borner à réaliser par les lois ordinaires de sa Providence ou par un coup d'éclat la prédominance d'Israël sur les peuples. Il faut punir et anéantir pour créer du nouveau. Cependant, chez Ézéchiel, une partie des peuples seulement subit ce châtiment. L'exemple assagira les autres. A l'époque des Perses, l'histoire des maux passés et la situation présente ne sont scrutées que pour y trouver des raisons d'espérer une prompte venue de Jahvé et du Messie. Les guerres intestines des nations et leurs luttes contre le peuple choisi apparaissent comme des *signes* de la fin des temps. La grande catastrophe remue ciel et terre. Tous les éléments de la nature y prennent part. Les montagnes se fendent, les orages éclatent, les cieux s'effondrent ou se roulent, la terre vole en

(1) L. DENNEFELD, *Le messianisme*, p. 264 ; *Les problèmes du livre de Joël*, p. 62.

(2) Il est fait mention de cette ville à quatre reprises : ISAI., XXIV, 10 ; XXV, 2-3 ; XXVI, 5 ; XXVII, 10.

(3) J. TOUZARD, *L'âme juive au temps des Perses*, dans la *Revue biblique*, t. XXXV, 1926, p. 179.

morceaux. Ce n'est plus la fin du monde politique mais du monde tout court qu'on se prend à envisager. Or, dans ce cadre général, le dernier combat de Dieu se présente avec un relief de plus en plus prononcé. Aussi bien dans les descriptions de Zacharie, qu'au dernier chapitre de Joël, c'est surtout la victoire sur les ennemis qui remplit le grand jour de Jahvé. La défaite est l'œuvre tantôt de Dieu seul, tantôt de ses anges, tantôt des armées terrestres. Jérusalem, l'objectif des attaques ennemies, est la base d'opérations des forces divines.

Parmi les facteurs qui ont accentué la division et l'opposition entre Israël et les nations, nous devons signaler en premier lieu le rôle joué par la religion pendant la restauration. « Si, avant l'exil, l'histoire des Israélites était déjà intimement liée à celle de leur religion, elle le fut encore davantage après le retour, lorsque l'état monarchique eut fait place à une communauté ecclésiastique, de sorte que l'histoire politique du judaïsme est en grande partie son histoire religieuse. » (1) La communauté postexilienne n'était pas sans défaut, mais elle valait infiniment mieux que la communauté préexilienne. Le monothéisme n'y est plus mis en question. Aggée et Zacharie obtiennent la reconstitution du temple. Néhémie et Esdras font rebâtir les murs de la cité et assurent une réforme dont le chroniqueur ému témoigne. « Depuis les jours de Josias, fils de Nun, jusqu'à ce jour, les enfants d'Israël n'avaient rien fait de pareil. » (2) Le sabbat fut observé, les mariages mixtes bannis, les dettes remises, le culte assuré. Bref un peuple nouveau est né de l'ancien. Il n'eut plus rien de commun avec l'idolâtrie et la perversité des nations. La ferveur religieuse les sépare d'elle par un fossé de plus en plus profond.

En second lieu la constitution politique sous laquelle vivaient les Juifs à cette époque, les éloignait des peuples étrangers. Vassaux des Perses, surveillés par le Péha, ils se vengeaient de cette soumission par un attachement d'autant plus fort à leur liberté religieuse. « Tous les intérêts se détournent de la politique et se concentrent sur la situation intérieure, principalement sur la vie religieuse. » (3) Il ne fallait pas songer à se libérer complète-

(1) L. Dennefeld, *Le judaïsme biblique*, p. 33.
(2) II. Esdr., VIII, 17.
(3) L. Dennefeld, *Le judaïsme biblique*, p. 56.

ment du joug des Perses, ni à attaquer les peuples voisins. L'hostilité réfrénée tournait en haine et en mépris pour tout ce qui n'était pas juif.

Troisièmement le souvenir des maux passés et la vue de la misère présente excitait la rancœur. Aggée, Zacharie et Joël aiment à mentionner une punition spéciale pour Babylone et les nations limitrophes de Juda, causes de tous les maux. Ils s'insurgent contre leur richesse et voient le jour où tous ces trésors, objet de la convoitise juive, seront mis aux pieds du seul vrai Dieu. Au peuple réduit à rien, mais impatient de voir s'accomplir les promesses, Joël annonce que Jahvé tout-puissant fera de Juda la première des nations « en vengeant leur sang » (1).

Foi et histoire, régime religieux et régime politique, misère du passé et tristesse du présent, tels sont les facteurs qui ont concouru à opposer Israël et les nations. Le terme de l'évolution n'est pas atteint, mais il s'annonce. On se contente, pour l'heure, de constater l'opposition. Les peuples restent plus hostiles par ce qu'ils sont ou par ce qu'ils ont fait, que par leurs attitudes présentes. La liberté religieuse d'Israël est sauve. Le culte s'exerce en toute liberté. Le malheur de la persécution stimulera à nouveau les progrès des croyances et les portera à leur apogée dans l'Ancien Testament. Le persécuteur religieux, absent jusqu'ici de l'histoire d'Israël, surgira : Antiochus Épiphane. Le récit de ses exploits sera consigné dans une vision d'avenir : le livre de Daniel.

(1) JOEL, IV, 21, à restituer d'après la LXX.

CHAPITRE VI

Antiochus Épiphane et l'Antéchrist

L'exégèse strictement conservatrice attribue à Daniel, captif de Babylone, les parties protocanoniques du livre qui porte son nom (1). L'école critique, dans laquelle il faut ranger « non seulement... tous les critiques indépendants mais... les principaux exégètes catholiques, qui, durant les trente dernières années, ont publié des monographies sur Daniel » (2), y voit au contraire une apocalypse du second siècle avant Jésus-Christ. Récemment J. Göttsberger proposait d'échelonner la composition des diverses parties du livre sur une période de trois siècles. En

(1) Pour l'étude du livre de Daniel, nous avons spécialement consulté : W. BAUMGARTNER, *Neues keilinschriftliches Material zum Buch Daniel ?* dans la *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenchaft*, nouv. sér., t. III, 1926, p. 38-56 ; IDEM, *Das Buch Daniel*, dans *Aus der Welt der Religion, altt. Reihe*, fasc. I Giessen, 1926 ; IDEM, *Das Aramäische im Buch Daniel*, dans la *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, nouv. sér., t. IV, 1927, p. 81 et suiv.; E. BAYER, *Danielstudien*, dans les *Alttestamentliche Abhandlungen*, t. III, fasc. 5, Munster-en-W., 1912 ; L. BIGOT ; *Daniel (Livre de)*, dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, fasc. XXVI, col. 55-75 ; IDEM, *Daniel (Les soixante-dix semaines du prophète)*, *ibid.*, col. 75-103 ; C. BOUTFLOWER, *In and around the Book of Daniel*, Londres, 1923 ; D. BUZY, *Les symboles de l'Ancien Testament*, p. 265-308 ; L. DENNEFELD, *Le messianisme*, p. 168-181 ; F. DÜSTERWALD, *Die Weltreiche und das Gottesreich nach den Weissagungen Daniels*, Fribourg-en-Br., 1890 ; H. JUNKER, *Untersuchungen über literarische und exegetische Probleme des Buches Daniel*, Bonn, 1932 ; M.-J. LAGRANGE, *Les prophéties messianiques de Daniel*, dans la *Revue biblique*, nouv. sér., t. I, 1904,. p. 494-520 ; IDEM, *La prophétie des soixante-dix semaines de Daniel (Dan. IX, 24-27)*, *ibid.*, t. XXXIX, 1930, p. 169-198 ; IDEM, *Le messianisme*, p. 62-69.

(2) L. DENNEFELD, *Le messianisme*, p. 170. Voir dans un sens analogue M.-J. LAGRANGE, *Les prophéties messianiques de Daniel*, p. 494 ; L. BIGOT, *Daniel*, col. 66 ; IDEM, *La prophétie des soixante-dix semaines*, p. 79 ; E. BAYER, *Danielstudien*, p. 8 ; J. CALÈS, *Bulletin d'exégèse de l'Ancien Testament*, dans les *Recherches de science religieuse*, t. XIV, 1923, p. 187 et plus clairement, *Bulletin d'exégèse de l'Ancien Testament*, *ibid.* t. XIX, 1929, p. 87 ; H. JUNKER, *Untersuchungen*, p. 3-4.

présence d'opinions aussi contradictoires, quel usage l'exégète est-il en droit de faire du livre de Daniel ?

Le point de vue adopté par Lagrange permet, ce nous semble, d'éviter la discussion et néanmoins de mettre en œuvre les doctrines attribuées au prince des mages. « Laissant... de côté une discussion critique, qui serait sans résultat, sur les origines et les destinées du livre, nous le prenons comme un tout. Ignoré jusqu'au moment de la crise syrienne, il éclate comme une lumière très vive, la même lumière que projetaient les prophètes, mais sur des objets nouveaux, de sorte qu'il fut vraiment une révélation nouvelle, montrant sous un nouvel aspect le règne de Dieu et celui qui en sera le chef. » (1)

C'est donc au moment où Juda traversait la période la plus critique de son histoire religieuse que les révélations de Daniel commencèrent à exercer une active influence.

Dans sa campagne gigantesque contre les empires d'Asie, Alexandre le Grand avait visé au delà d'une conquête par les armes ; à la suite des soldats il entraînait des colons qui s'établissaient en groupes dans les villes principales et créaient même au besoin des centres de rayonnement culturel (2). L'œuvre des armées fut éphémère, mais la pénétration de l'hellénisme en terre asiatique réussit, partiellement du moins, malgré la diversité des peuples et le fractionnement de la conquête. La Palestine n'échappa point à cet investissement. Entourée de villes grecques (3), faisant partie d'un empire grec, en relations commerciales suivies avec les Grecs, elle subit peu à peu l'infiltration des idées et des mœurs du monde grec (4). La classe élevée et le clergé supérieur furent les premiers atteints. Petit à petit, l'hellénisme menaçait d'étouffer le judaïsme ; un choc entre les deux cultures sauva ce dernier.

La mort d'Alexandre en 323, a pour conséquence la division de son empire en de nombreux états, d'où émergent, avant la fin du quatrième siècle, les royaumes de Macédoine, d'Égypte et de Syrie. La Palestine devint l'enjeu de disputes entre le Sud et le

(1) M.-J. LAGRANGE, *Le judaïsme*, p. 63.

(2) Sur Alexandre et son œuvre voir E. SCHÜRER, *Geschichte des jüdischen Volkes*, t. II, p. 195-196 ; t. III, p. 35.

(3) La liste de ces villes a été dressée par E. SCHÜRER, *op. cit.*, t. II, 94-222.

(4) La pénétration de l'hellénisme est bien mise en relief par E. SCHÜRER, *op. cit.*, t. II, p. 57-89.

Nord, entre les Lagides d'Égypte et les Séleucides de Syrie, comme autrefois entre les pharaons et les rois chaldéens. En 198, elle passe définitivement aux mains des rois de Syrie. La conquête fut l'œuvre d'Antiochus III le Grand, qui eut pour successeur Séleucus IV, lequel en mourant laissa le trône à son frère Antiochus Épiphane (1).

Maniaque, despotique, avide de popularité, digne modèle de Néron, ce roi histrion quémandait les voix des électeurs, se déclarait épiphane, illustre, et allait jusqu'à faire graver sur ses médailles le titre de *Θεὸς Ἐπιφάνης* (2). Polybe n'a pas tort de dire qu'il eût mieux fait de se nommer épimane, épileptique (3). Son zèle pour l'hellénisation complète de son empire et l'adoption de la religion grecque par tous ses sujets, le mit en conflit avec les Juifs (4). Il demanda le succès à la violence. C'était le bon moyen de ne pas réussir.

(1) Voir E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, t. I, p. 169, 190-193 ; J. Vandervorst, *Israël et l'Ancien Orient*, p. 253-263, et surtout A. Bouché-Leclercq, *Histoire des Séleucides*, t. I, Paris, 1913, p. 245 et suiv.

(2) Cf. E. Schürer, *op. cit.*, t. I, p. 193, note 1. L'histoire des médailles est très instructive. Les premières portent simplement l'inscription *Βασιλεως Αντιοχου* et la représentation d'Apollon. Plus tard Apollon disparaît et est remplacé par l'effigie du roi ; une étoile sur le front indique ses prétentions à la divinité. Enfin, l'étoile elle-même n'est plus représentée, mais la tête est entourée d'un diadème de rayons attestant la dignité divine et l'inscription porte : *Βασιλεως Αντιοχου θεου Επιφανους*.

(3) Polybe, *Historiae*, XXI, 10 (édit. Th. Büttner-Worbst, dans la *Bibliotheca Teubneriana*, Leipzig, 1904, t. IV, p. 182). Le texte même de Polybe est perdu. Le fragment dit : *Πολύβιος δ'ἐν τῇ ἕκτῃ καὶ εἰκοστῇ τῶν ἱστοριῶν καλεῖ αὐτὸν Ἐπιμανῆ καὶ οὐκ Ἐπιφανῆ διὰ τὰς πράξεις* . Voir aussi le jugement de Tite-Live, XLI, 20 (édit. M. Muller, dans la *Bibliotheca Teubneriana*, Leipzig, s. d., p. 20) : « Spectaculorum quoque omnis generis magnificentia superiores reges vicit... » Polybe, XXVI, 10, (édit. Dindorf, dans la *Bibliotheca Teubneriana*, Leipzig, 1862, p. 438-439) à son tour : *ἐν δε ταῖς πρὸς τὰς πόλεις θυσίαις καὶ ταῖς πρὸς τοὺς θεοὺς τιμαῖς, πάντας ὑπερέβαλε τοὺς βεβασιλευκότας*. Pendant sa campagne d'Égypte, à Naukratis, comptoir de commerce peuplé d'Hellènes de toute provenance, il distribua, au dire de Polybe (XXXVIII, 17, *ibid.*, p. 474), une pièce d'or par tête d'habitant.

(4) Tacite, *Historiae* V, 8 (édit. G. Andresen, dans la *Bibliotheca Teubneriana*, Berlin, 1923, t. II, p. 208-209). « Le roi Antiochus, résolu à extirper la superstition et à implanter les mœurs grecques, fut empêché par la guerre des Parthes d'améliorer une race infecte. » Il est intéressant de lire le jugement de Diodore ! « Le hasard, dit A. Bouché-Leclercq *(Histoire des Séleucides*, t. I, p. 271-272), qui nous a conservé un fragment de Diodore, nous permet de mettre en parallèle avec le récit de l'historien juif (Josèphe) la façon dont les Gentils appréciaient la conduite du persécuteur. Ils n'étaient pas très renseignés sur la religion et la liturgie judaïques, car ils ont cru, après comme avant,

Les livres des Machabées et de Daniel racontent, chacun à son point de vue, mais avec une concordance parfaite sur le fond du récit et dans les appréciations des actes du tyran, les épisodes les plus saillants de cette lutte entre le judaïsme et la culture grecque. Dans ce chapitre, nous aurons recours aux livres des Machabées pour saisir et expliquer les visions de Daniel, mais c'est à celui-ci surtout que nous emprunterons l'exposé des idées sur les ennemis du royaume de Dieu. Il ne sera pas difficile de montrer que le livre de Daniel est une eschatologie. Nous ferons voir ensuite le développement de l'opposition entre les fidèles et les ennemis de Jahvé, opposition qui atteindra son point culminant avec Antiochus Épiphane, le persécuteur des saints, l'ennemi des derniers temps. Nous essayerons enfin de situer cette dernière révélation de l'Ancien Testament dans la trame des doctrines sur les ennemis du royaume.

I. — Le livre de Daniel contient cinq révélations, qui embrassent l'histoire du monde depuis leur manifestation au prophète jusqu'à la fin des temps. Au chapitre II, une vision nocturne fait connaître à Daniel le songe de Nabuchodonosor et lui en donne l'explication. La statue, à la tête d'or, à la poitrine et aux bras d'argent, au ventre et aux cuisses d'airain, aux jambes de fer et aux pieds de fer et d'argile, est brisée par une pierre, qui devient une grande montagne. Cette pierre est un royaume

que le Temple renfermait une statue de Moïse monté sur un âne ; mais cette ténacité de la légende n'explique pas que Diodore n'ait pas entendu parler du carnage méthodique ordonné par Antiochus, et qu'il vante, au contraire, la magnanimité du roi. « Au pied de la statue du législateur des Juifs et sur le grand autel de leur dieu, il fit sacrifier une grosse truie. Il répandit sur le monument le sang de la victime, en fit cuire les chairs, et fit arroser avec le jus de la viande les livres sacrés qui contenaient les prescriptions xénophobes ; puis il fit éteindre la lampe qu'ils appellent immortelle et qui brûlait sans interruption dans le temple ; enfin, il força à manger des viandes le grand-prêtre et les autres Juifs. Assistant à ces épreuves, les amis d'Antiochus l'exhortaient à exterminer la race, à abolir leurs institutions, et à les contraindre à changer leurs mœurs. Mais le roi, magnanime et de caractère doux, fit grâce aux juifs de ces griefs ; il se contenta de prendre des otages, de recouvrer les tributs arriérés et de raser les murs de Jérusalem. » (DIODORE, XXXIV, 1, 3-5, édit. DINDORF dans la *Bibliotheca Teubneriana*, Leipzig, 1868, t. V, p. 85, 101-103). Ce témoignage n'est peut-être pas plus impartial que les autres, la haine entre Juifs et Grecs étant réciproque, et l'on peut penser que la tradition hellénique a voulu dissimuler le piteux échec d'Antiochus en ne lui prêtant pas le dessein d'helléniser à fond les Juifs. »

et c'est le royaume messianique, car la domination ne lui échappera plus ; ce royaume brisera et anéantira tous les autres royaumes et lui-même subsistera à jamais. Au chapitre VII, après l'apparition de la petite corne parmi les dix de la quatrième bête, le juge suprême tue et détruit par le feu le roi persécuteur et apparaît comme un Fils d'homme à qui ont été donnés domination, gloire et règne, et que servent tous les peuples. C'est le Roi-Messie ou tout au moins le royaume messianique (1). Au chapitre VIII, Gabriel déclare que la vision du bélier et du bouc est « pour le temps de la fin, pour le dernier temps de la colère » (2). La vision des semaines tend à prouver que les soixante-dix années de l'histoire du monde prédites par Jérémie (3) seront bientôt révolues : encore trois jours et demi et Dieu y mettra un terme. Enfin, la dernière vision mène le monde jusqu'au jugement final : « En ce temps-là se lèvera Michel, le grand Chef, qui tient pour les enfants de ton peuple, et ce sera un temps de détresse telle qu'il n'y en a point eu, depuis qu'il existe une nation jusqu'à ce temps-là. Et en ce temps-là, ton peuple sera sauvé, quiconque sera trouvé inscrit dans le livre. Et beaucoup de ceux qui dorment dans la poussière se réveilleront, les uns pour une vie éternelle, les autres pour les opprobres, pour la réprobation éternelle. Ceux qui auront été intelligents brilleront comme la splendeur du firmament et ceux qui en auront conduit beaucoup à la justice seront comme les étoiles, éternellement et toujours. » (4) Il est donc indubitable que le livre de Daniel se présente à nous comme la révélation symbolique des derniers temps.

Or, ces cinq visions de Daniel décrivent la marche ascendante de l'hostilité du monde et des nations contre le peuple de Dieu de façon à montrer que la situation actuelle réalise la plénitude de malice prédite pour la fin des temps. De l'exil à Antiochus,

(1) Il importe assez peu, pour l'objet spécial de nos études, que le Fils de l'homme soit le Messie personnel ou le symbole de la communauté des saints. Voir une bonne mise au point de cette question dans A. Charue, *L'incrédulité des Juifs dans le Nouveau Testament*, p. 40-45 ; M.-J. Lagrange (*Le judaïsme*, p. 66-67) défend l'interprétation individuelle. Voir en sens contraire, J. Göttsberger, *Das Buch Daniel übersetzt und erklärt*, dans *Die Heilige Schrift des Alten Testamentes*, t. VIII, fasc. 2, Bonn, 1928, p. 56-59.

(2) Dan., VIII, 17, 19.

(3) Jerem., XXV 11-12 ; XXIX, 10.

(4) Dan., XII, 1-3.

la situation empire, Antiochus lui-même manifeste dans sa personne et dans ses œuvres le comble de l'iniquité.

La vision du chapitre II est parallèle à celle du chapitre VII, ce qui facilite leur explication. La pierre, symbole du royaume messianique, est lancée contre la statue. Celle-ci représente une succession d'empereurs (1) ou d'empires (2). Nabuchodonosor, le destructeur de Jérusalem et du temple, inaugure une série de rois dont la faiblesse ira toujours grandissant afin de préparer l'avènement de l'ère eschatologique : à l'or succède l'argent, à l'argent, l'airain, à l'airain, le fer et au fer, un mélange d'argile et de fer. La dernière puissance unira la dureté du fer à la fragilité de l'argile, suite de sa division.

Les quatre bêtes du chapitre VII montent de la mer, refuge chaotique de monstres pernicieux. Nous ne chercherons pas une gradation dans cette énumération (3). Après avoir nommé le lion, l'ours et le léopard, le voyant décrit une quatrième bête terrible, effrayante et extraordinairement forte ; elle a des dents de fer, dévore, brise et foule aux pieds (4). En face de ces bêtes, figures du monde bestial et cruel, surgit non plus un animal, mais un homme, représentant du royaume des saints (5). Sa noblesse et sa suprématie se dressent au dessus de l'abjection et de l'infériorité des bêtes.

La vision du bélier et du bouc se termine par l'annonce de la venue de quatre royautés de force inégale, auxquelles succédera le comble de l'iniquité et un roi au dur visage (6). Dans la vision des semaines, la dernière de celles-ci est marquée par le retranchement de l'Oint, la destruction de la ville et du sanctuaire, l'apostasie d'un grand nombre, la cessation du sacrifice et de

(1) Voir A. Van Hoonacker, *The Four Empires of the Book of Daniel*, dans *The Expository Times*, t. XIII, 1902, p. 429 et suiv., suivi par J. Göttsberger, *Das Buch Daniel*, p. 54 et 65 ; dans un article récent, A. Van Hoonacker a repris l'exégèse des quatre empires : *L'historiographie du livre de Daniel (notes sur les chapitres II et VII)*, dans le *Muséon*, t. XLIV, 1932, p. 169-176.

(2) Voir surtout D. Buzy, *Les symboles de l'Ancien Testament*, p. 270 et suiv. ; p. 285 et suiv., et H. Junker, *Untersuchungen*, p. 7-10.

(3) Sur les attributions de chacune de ces bêtes dans l'Orient Ancien et la Bible, voir H. Junker, *Untersuchungen*, p. 35-45 ; sur la mer et sa signification, *ibid.*, 34-35.

(4) Dan., VII, 7.

(5) Dan., VII, 13-14.

(6) Dan., VIII, 1-27.

l'oblation (1). Enfin, dans la dernière vision, après un bref aperçu sur les règnes de Cambyse, de Darius I et de Xerxès I et sur l'empire d'Alexandre, le voyant s'attarde à montrer les rivalités et les démêlés entre Lagides et Séleucides. Il appuie sur l'apport des Juifs à la pénétration syrienne et devient même prolixe quand il décrit le règne d'Antiochus Épiphane (2).

II. — C'est dans l'activité de celui-ci qu'éclate l'opposition au royaume de Dieu. Décrivons-la tout d'abord d'après la dernière vision des chapitres X et XI. Le prophète se montre très bien renseigné sur tous les détails de l'histoire du monarque C'est un roi illégitime. Normalement la succession de Séleucus IV revenait à son fils, otage à Rome pour la libération d'Antiochus. Au lieu d'Épiphane, Daniel le nomme « le méprisé » (3). Il énumère les événements des cinq premières années de son règne. En 175, déposition du grand-prêtre Onias III, qui sera mis à mort à Antioche en 171 (4). Puis trahison de l'alliance avec Ptolémée Philométor. Politique pleine de ruse et de perfidie. Cupidité sans bornes ; à l'occasion prodigalité (5). Ses pères avaient été tolérants en matière religieuse, lui croit pouvoir helléniser son empire à force de largesses et de munificence. Bientôt

(1) Dan., IX, 23-27.

(2) A propos de Séleucos I Nicator, qui s'est enfui de Babylone et s'est refugié en Égypte où il devint général de Ptolémée avant de fonder le royaume syrien des Séleucides en 312, Daniel note : « Le roi du Midi deviendra fort, ainsi qu'un de ses généraux, lequel deviendra plus fort et sera puissant ; sa puissance sera une grande puissance. » (Dan., XI, 5.) Au sujet d'Antiochus III le Grand, qui soumit la Palestine, il écrit : « En ces temps-là beaucoup de gens s'élèveront contre le roi du Midi, et des hommes violents de ton peuple se lèveront pour accomplir la vision, et ils tomberont. » Ce sont les Juifs philhellènes qui aidèrent Antiochus à chasser les Lagides de Palestine. Déjà à cet endroit, Daniel vise plus loin qu'une alliance purement politique : «ils tomberont», dit-il, pour indiquer une défaillance religieuse (Dan., XI, 14); sous Séleucos IV Philopator, Héliodore essaie en vain de s'emparer des trésors du temple : « Un autre se tiendra à sa place, qui fera passer un exacteur dans le lieu qui est la gloire du royaume, et en quelques jours il sera brisé. » (Dan., XI, 20.) Cf. II *Mach.*, III-IV. On voit que du fondateur de la dynastie des Séleucides au prédécesseur d'Antiochus, l'hostilité grandit.

(3) Sur les intrigues d'Antiochus, voir A. Bouché-Leclercq, *Histoire des Séleucides*, t. I, p. 245-247.

(4) Voir Flavius Josèphe, *Antiquitatum judaicarum*, XII, 5, 1 (édit. B. Niese, Berlin, 1892, t. III, p. 112) ; II *Mach.*, IV, 7-13 ; A. Bouché-Leclercq, *op. cit.*, p. 249-250 ; J. Vandervorst, *Israël et l'Ancien Orient*, p. 254.

(5) Voir plus haut les témoignages de Tite-Live et de Polybe, p.153, n.2 et 3.

ses yeux se portent sur le royaume de Ptolémée Philométor ; il veut se rendre maître des portes du royaume des Lagides. Ptolémée se défend à peine et tombe entre ses mains. Seule résiste Alexandrie, qui a pris pour roi Ptolémée Physcon, frère de Ptolémée Philométor. Antiochus l'assiège mais il doit retourner en Syrie sans l'avoir prise.

A Jérusalem avaient éclaté des troubles. Jason, frère d'Onias III, chef du parti philhellène et détenteur du souverain pontificat, obtenu à prix d'argent, s'était vu supplanter par Ménélas, frère de ce Simon complice d'Héliodore, le dévastateur du temple. Il décide de reprendre le pouvoir. Le bruit court qu'Antiochus est mort en Égypte. Jason rassemble ses troupes, entre à Jérusalem, massacre un certain nombre d'habitants et bloque Ménélas dans la citadelle. Quand on découvre que la mort d'Antiochus est une fausse nouvelle, Jason s'enfuit et, par l'Égypte, gagne Lacédémone. Antiochus croit à une révolte des Juifs. Il tombe sur Jérusalem, massacre quarante mille hommes et en réduit autant à la servitude. C'est le début de l'oppression violente qui causera la révolte des Machabées (1).

Bientôt les affaires d'Égypte rappellent Antiochus dans ce pays. Il allait se rendre maître du royaume quand Popilius Loena lui transmit, non sans insolence, l'ordre du sénat romain de rentrer en Syrie (2). Sur le chemin du retour, il assouvit une fois encore sa rage contre la résistance juive à l'hellénisation. Le 15 décembre 168, les troupes qui s'étaient fortifiées sur la colline d'Ophel profanent le temple, dressent un autel à Zeus Olympien et lui élèvent une statue. C'est l'abomination de la désolation (3). Nombreuses furent les apostasies, mais il se

(1) Voir I *Mach.*, I, 20-24 ; II *Mach.*, V, 1-13 ; J. VANDERVORST, *Israël et l'Ancien Orient*, p. 255-256.

(2) Voir A. BOUCHÉ-LECLERCQ, *Histoire des Séleucides*, p. 259-261.

(3) I *Mach.*, I, 43-56 relate le décret ordonnant à tout Juif de vivre à la grecque ; I *Mach.*, I, 57-64 ; II *Mach.*, VI, 1-11 décrivent l'abomination de la désolation. Voir FLAVIUS JOSÈPHE, *Antiquitatum judaicarum*, XII, 5, 4 (édit. B. NIESE, Berlin, 1892, t. III, 114-116), et le texte de Diodore cité plus haut.

L'« abomination de la désolation » est une formule qui a fait fortune. Elle a été reprise par MATTH., XXIV, 15 ; MARC., XIII, 14. Dans Daniel, l'expression revient quatre fois :

1. DAN., VIII, 13 : הפשע שמם ; LXX et THÉODOTION : *ἡ ἁμαρτία ἐρημώσεως* ;

2. DAN., IX, 27 : שקוצים משמם ; LXX et THÉODOTION : *βδέλυγμα τῶν ἐρημώσεων* ;

forma un parti de fidèles décidés à résister jusqu'à la mort (1) : « léger secours » venu des Machabées en attendant le secours puissant du temps de la fin (2).

Telle est l'œuvre de ce tyran, plein de superbe (3), qui s'élève au-dessus de tout Dieu et contre le Dieu des dieux, contre qui il dit de grandes choses, qui abandonne le dieu de ses pères, Apollon, mais non point pour une divinité nationale telle que Tammouz Adonis, chère aux femmes (4), qui se croit supérieur

3. Dan., XI, 31 : הַשִּׁקּוּץ מְשֹׁמֵם ; LXX et I *Mach.*, I, 57 : βδέλυγμα ἐρημώσεως ; Théodotion : βδέλυγμα ἠφανισμένον ;

4. Dan., XII, 11 : שִׁקּוּץ שֹׁמֵם ; LXX, Matth., XXIV, 15 ; Marc., XIII, 14, τὸ βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως ; Théodotion, βδέλυγμα ἐρημώσεως.

En 1894, E. Nestle (*Der Greuel der Verwüstung*, dans la *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, t. IV, 1884, p. 248) a proposé une explication qui nous semble très probable. Il est certain, dit-il, qu'Antiochus Épiphane fit élever dans le temple un autel à Zeus Olympien. E. Nestle soutient qu'en plus de l'autel, il y avait une statue. Dans la version syriaque de II *Mach.*, VI, 2, Zeus est nommé בעל שמין. Or le שקוץ de Daniel remplace בעל comme בשת se substitue a בעל dans Os., IX, 10 ; Jerem., III, 24 ; XI, 13. Ishboshet de II *Sam.*, II, 8 est l'équivalent de Ishbaal dans I *Parall.*, VIII, 33. Le mot שקוץ abomination a donc remplacé le mot בעל, maître. Par un léger changement de prononciation de שמים ou שמין en שמם participe poèl abrégé pour משמם, on obtient au lieu de Seigneur des cieux, abomination qui cause de l'horreur. Dans VIII, 13 פשע remplace שקוץ. Le nom de בעל שמם était connu. La plus ancienne inscription qui en fasse mention est une inscription punique. Voir G. A. Cook, *A Text Book of North-Semitic Inscriptions*, Oxford, 1903, p. 45 et suiv., qui cite une inscription de Umm-el-'Awâmîd, conservée au Louvre et rapportée dans le *Corpus Inscriptionum Semiticarum*, I, 7, datant de 132 av. J.-C ; M. Lidzbarski, *Ephemeris für semitische Epigraphik*, Giessen, 1902, t. I, p. 243-248 ; t. II, p. 122. — R. H. Charles cite un texte d'Eusèbe (*Praeparatio evangelica*, I, 10, édit. Gifford, 1903, t. I, p. 46) identifiant Baalsamîn à Zeus. J. A. Montgomery (*The Book of Daniel*, p. 388) reconnaît cette explication comme seule adéquate. Il avait bien résumé l'état des données dans *Some Gleanings from Pognon's* Z K R *Inscription*, dans le *Journal of Biblical Literature*, t. XXVIII, 1909, p. 66 et suiv. H. Junker (*Untersuchungen*, p. 77-79) admet l'identification de Nestle.

(1) Les flatteries, cause des défections dans la foi : Dan., XI, 32, à comparer à I *Mach.*, II, 18 ; sur le recours à la violence, cf. I *Mach.*, I, 60-64 II, 31-38 ; III, 41 ; V, 13 ; II *Mach.*, VI, 10, 11, 18-31 ; VII ; *Hebr.*, XI, 36-38.

(2) Sur les Machabées confrontez Dan., XI, 32-35 à II *Mach.*, VI, 18 ; VII, VIII ; sur les *Chassidim*, voir I, *Mach.*, II, 42 ; VII, 13 ; II *Mach.*, XIV, 6 ; sur la « petite aide », I *Mach.*, II, 42-48 ; III, 16, 17, 23-26 ; IV, 12-15 ; sur la sévérité de Judas Machabée envers les apostats : I *Mach.*, II, 44 ; III, 5-8 ; VI, 19-21, 24 ; VII, 6-7, 24-32 ; IX, 23.

(3) Dan., XI, 36 : « Il fera ce qui lui plaira » ; cette formule est appliquée, VIII, 4, au second empire, XI, 3, à Alexandre, et XI, 16 à Antiochus le Grand.

(4) Adonis-Tammouz, déesse des femmes : Ezech., VIII, 14.

à tous les dieux à l'exception d'un seul, ignoré de ses pères, dont il a appris à Rome à connaître le culte : le dieu des forteresses, Jupiter Capitolin qu'il honore par l'or, l'argent, les pierres précieuses et les joyaux (1).

Jusqu'ici, la presque unanimité des commentateurs reconnaît que cette dernière vision de Daniel s'applique trait pour trait à Antiochus. La suite du texte sacré mentionne une campagne contre l'Égypte. Le roi du Midi se heurtera contre le roi du Septentrion ; celui-ci sera vainqueur, envahira la glorieuse terre de Palestine et respectera les ennemis traditionnels d'Israël, Édom, Moab et la fleur des enfants d'Ammon. Il entrera en Égypte, pillera les trésors et soumettra les contrées les plus lointaines : la Lybie et l'Éthiopie. Mais de l'Orient et du Septentrion lui parviendront des nouvelles alarmantes. Il retournera pour châtier la révolte. C'est devant Jérusalem, la montagne sainte, qu'il trouvera sa fin (2).

Contrairement aux descriptions précédentes, celle-ci est en désaccord avec l'histoire profane. Cette troisième campagne d'Égypte devrait se placer entre 168, date de l'abomination de la désolation, et 163, année de la mort d'Antiochus (3). Or nous sommes bien renseignés sur l'activité du roi syrien durant cette période et il n'est guère possible d'admettre une expédition en Égypte. En 167, il organise des jeux à Daphné et reçoit une délégation du Sénat romain, dont il parvient à apaiser les soupçons (4). L'année suivante, en 166, il entreprend contre les Parthes une guerre dont il ne revient pas. Il meurt à Tabès en 163. Comment croire d'ailleurs à la possibilité d'une troisième expédition contre l'Égypte, quand Rome, qui avait empêché le succès de la seconde, surveillait, comme le prouve la délégation de 167, les allées et venues du roi d'Antioche ? Porphyre et, après lui, saint Jérôme ont admis cette expédition en Égypte.

(1) DAN., XI, 36-39. Le roi organise en son honneur de célèbres fêtes à Daphné. Voir A. BOUCHÉ-LECLERCQ, *Histoire des Séleucides*, t. I, p. 277.

(2) DAN., XI, 40-45.

(3) D'après l'opinion courante Antiochus est mort en 164. M. HOLLEAUX (*La mort d'Antiochus IV Épiphanès*, dans la *Revue des études anciennes*, t. XVII, 1916, p. 77 et suiv., estime probable à la suite de W. EGG, l'opinion qui la place en août-septembre 163. M.-J. LAGRANGE (*Le judaïsme*, p. 58) se rallie à cette conclusion.

(4) A. BOUCHÉ-LECLERCQ, *Histoire des Séleucides*, t. I, p. 277.

Mais il est certain que l'auteur profane ne la connaît que par Daniel. La mention d'*Apedno*, où Antiochus aurait planté ses tentes, est due à l'inintelligence du mot אפדנו de DAN., XI, 45 (1).

Des anciens et des modernes ont donc abandonné l'explication de XI, 40-45 par l'activité d'Antiochus. Ils y ont vu une description de la fin des temps et des actes de l'Antéchrist (2). Cette exégèse est contraire au texte de Daniel (3). Au verset 40[a] il s'agit du même personnage qu'aux versets précédents. Si c'est d'Antiochus qu'il est question dans ces versets, il faut admettre que c'est de lui encore qu'il est question au verset suivant ; la formule d'introduction « au temps de la fin » est une transition, mais elle s'applique à peine à une période déterminée du temps. Il reste deux façons d'entendre la péricope. On peut y voir une prédiction non réalisée. C'est l'attitude ordinaire des critiques indépendants. Le livre de Daniel aurait été précisément composé entre l'année de « l'abomination de la désolation » et l'année de la mort d'Antiochus ; livre d'histoire jusque vers 167, prophétie erronée pour les années suivantes (4). Cette conclusion ne s'impose pas. La péricope XI, 40-45 semble bien être une récapitulation de la carrière d'Antiochus et non la description d'une nouvelle guerre contre l'Égypte. Dans la perspective prophétique, « au temps de la fin » indique aussi bien la fin d'Antiochus que celle de l'économie actuelle. A partir du verset 40, ce n'est plus l'histoire mais l'eschatologie qui préoccupe le voyant ; ce n'est plus l'activité du tyran mais sa fin. La chronologie ne l'intéresse plus. Le verset 40 montre Antiochus en Égypte, le ver-

(1) Cette explication est admise par la plupart des critiques. Voir J. KNABENBAUER, *Commentarius in Danielem Prophetam*, dans le *Cursus Scripturae Sacrae*, Paris, 1891, p. 313-314 ; R. H. CHARLES, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Daniel*, Oxford, 1929, p. 317 ; J. A. MONTGOMERY, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Daniel*, dans le *International Critical Commentary*, Édimbourg, 1927, p. 246.

(2) J. KNABENBAUER (*op. cit.*, p. 315) énumère les autorités en faveur de cette exégèse.

(3) A. HEBBELYNCK (*De auctoritate historica libri Danielis*, p. 260) remarque avec justesse : « Tota narratio cap. XI, 21-45 tam arcte secum cohaeret, ut aegre admitti posse videatur eamdem integram sensu immediato et litterali ad Antiochum non esse referendam. » Pour lui, dans ce passage, il ne s'agit de l'Antéchrist qu'au sens mystique. Il appuie son opinion sur l'autorité des Pères et sur la connexion de XI, 40-45 avec XII, 1.

(4) Voir R. H. CHARLES, *The Book of Daniel*, p. 317.

set 41 en Palestine et dans les pays voisins, les versets 42-43 en Égypte, le verset 44 dans les pays d'Orient. Cette rapide énumération a pour but de montrer que Dieu interviendra au moment où Antiochus sera parvenu au faîte de sa gloire. Au verset 27 du chapitre XI, le voyant avait noté que la fin, qui est dans les mains de Dieu, ne viendrait pas alors, parce qu'Antiochus ne réussissait pas dans ses projets ; au verset 35, la même fin est renvoyée à plus tard parce que les intelligents n'ont pas encore été assez éprouvés. Or, le verset 41 dit que beaucoup de gens du glorieux pays sont tombés sous les coups du tyran, et les versets 42-44 ajoutent que sa puissance et sa richesse sont au comble. L'heure de Dieu a sonné. Sennachérib a été frappé par Dieu, selon la prophétie d'Isaïe, au moment où il se croyait maître de Jérusalem ; le nouveau tyran sera anéanti au moment même où tout semblerait faire croire à son triomphe. Il n'est pas exact de dire, avec Charles, que la formule introductoire « au temps de la fin » exclut cette interprétation (1), car ce cliché eschatologique n'indique pas une période de la vie d'Antiochus. Le but de la péricope est de prédire la mort lamentable du roi et l'on peut prétendre, avec Montgomery, que « l'essence de la prophétie fut étonnamment justifiée » (2).

Telle est, d'après la dernière vision de Daniel, l'hostilité d'Antiochus. Depuis l'abomination de la désolation jusqu'à la fin des temps, il y a encore un temps, des temps et une moitié de temps, c'est-à-dire trois ans et demi, soit 1290 jours ou une demi-semaine d'années (3).

D'autres visions décrivent le règne d'Antiochus. Dans les chapitres X-XI, la prophétie est si claire que son interprétation ne laisse aucun doute. Il n'en va pas de même pour VII-IX. Aux chapitres II et VII, le royaume symbolisé par le fer et l'argile, parallèle à celui que représente la quatrième bête, est un empire grec. Van Hoonacker considère cette exégèse comme absolument certaine (4), et il rejette catégoriquement l'opinion des nombreux auteurs qui veulent que ce soit l'empire romain. D. Buzy, à la suite de Dom Calmet, a exposé longuement pour-

(1) R. H. Charles, *The Book of Daniel*, p. 317.
(2) J. A. Montgomery, *The Book of Daniel*, p. 466.
(3) Dan., XII, 4-12.
(4) A. Van Hoonacker, *The four Empires of the Book of Daniel*, col. 429.

quoi le quatrième royaume ne saurait être celui des Romains (1). Il se base sur deux chefs de preuves qui emportent la conviction : « 1° la description du quatrième royaume, tracée par Daniel, convient aux royaumes des Séleucides et des Lagides beaucoup mieux qu'à l'empire romain ; 2° cette identification respecte davantage les lois universelles du symbolisme ». Il nous suffira de montrer que ces deux preuves s'appliquent fort bien au cas d'Antiochus. Constatons d'abord que dans la vision la plus claire de Daniel, celle des chapitres X-XI, la perspective ne dépasse pas la persécution et la mort d'Antiochus. Après lui vient la fin des temps. S'il y a doute quant aux autres visions, la balance devra pencher du côté qui se rapproche le plus des vues claires du prophète (2). Remarquons en outre que dans la vision du bélier et du bouc (3), la petite corne qui prend la place des quatre cornes qui ont succédé à la grande corne, Alexandre le Grand, est pour le grand nombre des commentateurs Antiochus. Cette corne grandit vers le midi par ses guerres contre l'Égypte, vers l'Orient par ses incursions en Perse et vers le glorieux pays, la Palestine. Elle s'élève jusqu'à l'armée des cieux, en fait tomber une partie et foule aux pieds les étoiles déchues (4) : c'est la persécution des saints, qui forment, au chapitre VII, le royaume céleste. S'il y a des apostats, il y a aussi des martyrs. A travers le texte corrompu des versets suivants, il est possible de distinguer la cessation du culte perpétuel, l'abomination de la désolation et l'abandon du sanctuaire. Knabenbauer lui-même, qui refuse de voir Antiochus dans la corne du chapitre VII, admet qu'ici nous n'avons qu'une figure typique de l'Antéchrist, qu'au sens littéral il s'agit d'Antiochus (5). Les visions les plus claires s'arrêtent donc à l'histoire du roi syrien et les visions de la statue et des bêtes finissent par la description de l'empire grec.

(1) D. Buzy, *Les symboles de l'Ancien Testament*, p. 270, 285.

(2) D. Buzy, *op. cit.*, p. 276-277 : « Lorsque l'horizon historique d'un prophète est circonscrit d'une manière précise, on ne saurait sans anachronisme élargir davantage ce champ de vision. Non certes qu'on puisse fixer des limites à l'Esprit de Dieu et à son action prophétique : Dieu reste libre de révéler à ses messagers l'avenir le plus lointain. Néanmoins, il n'a pas coutume de révéler tout l'avenir à chacun de ses prophètes. »

(3) Dan., VIII, 1-27.

(4) Dan., VIII, 10.

(5) J. Knabenbauer, *Commentarius in Danielem Prophetam*, p. 267.

Certains trouvent dans la vision du chapitre VII une description de l'époque qui sépare la fin de l'empire grec des derniers temps. Knabenbauer, commentant DAN., VII, 8, où il s'agit de la petite corne, la onzième de la quatrième bête, écrit : « Si l'on considère la description du verset huit à la lumière des révélations et des doctrines subséquentes de II *Thess.*, II, 3-10, il n'y a pas de doute qu'il ne s'agisse de l'Antéchrist. » (1) Il revient sur la même idée au sujet de l'explication de l'Ange au verset 13, et il cite en faveur de son opinion Augustin, Jérôme, Hippolyte, Chrysostome, Cyrille d'Alexandrie, Irénée, Théodoret, l'Ambrosiaster, Tertullien, Lactance, Bellarmin. Il faut reconnaître qu'un tel *consensus* de graves et anciennes autorités en faveur de l'application de la corne à l'Antéchrist est impressionnant. Toutefois peut-on dire que ces témoignages forment une tradition de nature à requérir le consentement de foi ? Il faut remarquer qu'un nombre égal de Pères et d'auteurs ecclésiastiques appliquent à la fin du monde tout ce qui est dit de la dernière semaine dans la vision du chapitre IX. Or, Knabenbauer lui-même ne semble pas arrêté par cette difficulté; il s'éloigne de cette opinion et découvre dans ce chapitre la description de l'époque du Christ (2). L'exégèse des Pères et de ceux qui les ont suivis est due à des causes facilement saisissables. La première et la principale est leur identification du quatrième royaume. Pour eux, c'est l'empire romain. La seconde est la méconnaissance du manque de perspective dans la prophétie de Daniel. Ils ont pris au pied de la lettre les déclarations du voyant qui réserve sa prophétie pour la fin des temps. Or, l'ennemi des saints au temps eschatologique ne pouvait être que l'Antéchrist. Enfin, ils ont reporté sur Daniel leur exégèse de II *Thess.*, II, 3-10, imposant au prophète et à l'apôtre une continuité de vue qui leur est étrangère.

Les attributions de la petite corne indiquent qu'elle est, comme la petite corne du chapitre VIII, le symbole d'Antiochus. La quatrième bête, qui figure l'empire grec, pourrait être, comme au chapitre VIII, un bouc : c'est un animal à cornes et la corne du chapitre VIII est une corne de bouc. Plusieurs points restent obscurs : les dix rois symbolisés par les dix cornes ne sont guère

(1) J. KNABENBAUER, *Commentarius in Danielem prophetam*, p. 192.
(2) *Ibid.*, p. 200.

identifiables. Que représentent les trois cornes abattues par la petite ? Le chiffre dix peut avoir été pris comme un chiffre rond pour opposer un bloc à la onzième corne remarquable par sa férocité. Les trois rois écartés seraient, d'après Buzy, des princes étrangers à la Syrie, car, suivant le verset 24, c'est après son élévation au trône qu'il les abat et, suivant VIII, 9, la corne grandit du côté de l'Égypte, de la Perse et de la Palestine (1). Dès qu'on admet que les trois cornes écartées ne sont point des prédécesseurs d'Antiochus, on les identifie assez aisément avec Démétrius I Soter, qu'il éloigna du trône, Héliodore, qui briguait la couronne en Syrie et Ptolémée VI Philométor d'Égypte. Par ailleurs le bruit n'aurait-il pas couru en Palestine qu'Antiochus avait fait disparaître son père Antiochus III le Grand, son frère Séleucus IV Philopator et son neveu Démétrius Soter, fils du précédent ? Au chapitre XI, 21, Daniel écrit qu'Antiochus s'est emparé du trône par l'intrigue. A côté de ces points obscurs, il est des traits non équivoques qui s'appliquent à Antiochus. La corne a une bouche qui profère de grandes choses (3). Or, au premier livre des Machabées, on dit d'Antiochus et de ses compagnons qu'ils profèrent des « paroles insolentes »(4) et, au chapitre XI du livre de Daniel, Antiochus profère des « choses prodigieuses » (5). Le tyran fait la guerre aux saints et l'emporte sur eux (6). Toute la vision du chapitre VII tend à attribuer ce rôle à Antiochus. Au chapitre XI, le prophète s'étendra sur l'activité du roi « méprisé » (7) ; au chapitre VII, il demande à l'ange des explications spéciales sur ce quatrième royaume et sur la petite corne (8). L'ange n'ajoute pas grand chose à ce qui a déjà été dit, mais il répète avec insistance que le onzième roi proférera des paroles contre le Très-Haut et opprimera

(1) Nous estimons donc trop sévère le jugement porté par A. Hebbelynck (*De auctoritate historica libri Danielis*, p. 228) : « Integra illa descriptio Danielis, cum cœteris locis, tum novi, tum veteris Testamenti, de suprema mundi aetate tractantibus, tam adamussim convenit, ut vix recedere liceat a communi fere sententia antiquorum, qui hunc locum Danielis de Antichristo ejusque asseclis ac de ultimo judicio interpretati sunt ».

(2) D. Buzy, *Les symboles de l'Ancien Testament*, p. 287-288.

(3) Dan., VII, 8, 20, 25.

(4) I *Mach.*, I, 25 καὶ ἐλάλησαν ὑπερηφανίαν μεγάλην., II *Mach.*, Cf. V, 17, 21.

(5) Dan., XI, 36.

(6) Dan., VII, 21.

(7) Dan., XI, 21.

(8) Dan., VII, 19-20.

les saints. Ce qu'il révèle, ce sont les desseins pervers du roi. Il voudra changer « les temps et la loi » ; les Saints lui seront livrés jusqu'à un temps, des temps et une moitié de temps (1). Ici encore nous rejoignons le texte des Machabées où il est dit qu'Antiochus porta un décret ordonnant à chacun « d'abandonner sa loi particulière » (2) et celui du chapitre XII qui désigne la période qui va de 168 à la fin par la formule un temps, des temps et la moitié d'un temps (3). Tout cela nous autorise à dire que la petite corne du chapitre VII est le symbole d'Antiochus Épiphane.

Nous arrivons au même résultat par l'analyse de la vision des semaines (4). Jérémie avait prédit que la dévastation de Jérusalem durerait soixante-dix ans. Les livres d'Esdras et des Chroniques considèrent la prophétie comme réalisée (5). Mais, à la première année du règne de Darius, Daniel pouvait encore demander à Dieu l'accomplissement parfait de cet oracle « sur les ruines de Jérusalem » (6). Gabriel lui apparaît et lui dit que les soixante-dix semaines sont fixées sur le peuple et sur la ville sainte, pour arrêter la prévarication, sceller les péchés, expier l'iniquité, amener la justice éternelle, sceller la vision et le prophète et oindre une sainteté très sainte. C'est un décret général de Dieu embrassant les temps depuis l'exil jusqu'au Messie. L'ange montre la réalisation de ce plan dans l'histoire : depuis la prédiction de Jérémie jusqu'à Cyrus, il y a sept semaines ; puis soixante-deux semaines sont consacrées à la reconstruction de la ville, des places et de l'enceinte, « dans la détresse des temps » ; enfin s'ouvre la dernière semaine : un oint sera retranché c'est Onias, le grand prêtre dont parlent DAN., XI, 22 et II *Mach.*, IV, 7 ; la ville sera attaquée et détruite, le sanctuaire souillé et des persécutions violentes éclateront : faits attribués à Antiochus dans DAN., XI, 31 ; VII, 25 ; VIII, 11 ; I *Mach.*, I, 24 ; II *Mach.*, V, 17-21. L'alliance solide avec beaucoup de juifs apostats luttant contre leurs frères rappor tée dans DAN.,IX, 27 se retrouve en XI, 30, 32 ; VIII, 12 ; I *Mach.*, I, 31, 45, 55 ; II *Mach.*, I, 7 ;

(1) DAN., VII, 24-25.
(2) I *Mach.*, I, 43 : καὶ ἐγκαταλείπειν ἕκαστον τὰ νόμιμα αὐτοῦ.
(3) DAN., XII, 11.
(4) DAN., IX, 1-27.
(5) II *Parall.*, XXXVI, 21 ; I *Esdr.*, I, 1.
(6) DAN., IX, 2.

IV, 12. La cessation du sacrifice perpétuel prédite dans DAN., IX, 27 est la même que dans XI, 31 ; XII, 11 ; VIII, 11, 13 ; I *Mach.*, I, 47. L'abomination de la désolation dans le lieu saint de DAN., IX, 27 a son équivalent dans DAN., XI, 31 ; XII, 11 ; VIII, 13 ; I *Mach.*, I, 57-64 ; II *Mach.*, VI, 1-11. La fin déplorable du dévastateur par un jugement divin dans DAN., IX, 26-27 est mentionnée à propos d'Antiochus dans DAN., VII, 26 ; VIII, 25 ; XI, 9-11. C'est donc avec raison que Lagrange écrit : « Si l'on admet que les chapitres VII, VIII, XI, XII doivent s'entendre d'Antiochus, on ne peut entendre autrement IX, 25-27. C'est même la vision des semaines qui se rapproche le plus de ce qui est raconté dans les livres des Machabées. » (1) Avec ce même auteur, il faut voir dans le verset 24 « l'annonce du salut définitif, l'accomplissement de la grande attente du règne de Dieu » (2). Nous n'avons donc pas le droit de dire que l'opposition au royaume de Dieu dans la dernière semaine est une description des œuvres de l'Antéchrist. D'après Knabenbauer, l'explication eschatologique serait proposée par Irénée, Hippolyte, Africanus, le pseudo-Cyprien, Victorin, Hilaire, Ambroise (3) ; Lagrange ajoute à cette série déjà longue Hésychius, évêque de Salone (4). Nous avons dit plus haut ce qu'il fallait penser de l'opinion de ces écrivains (5).

(1) M.-J. LAGRANGE, *La prophétie des soixante-dix semaines de Daniel*, p. 192.
(2) M.-J. LAGRANGE, *Le judaïsme*, p. 68.
(3) J. KNABENBAUER, *Commentarius in Danielem Prophetam*, p. 267.
(4) M.-J. LAGRANGE, *La prophétie des soixante-dix semaines de Daniel*, p. 194.
(5) Nous avons groupé dans le tableau suivant les passages parallèles des quatre visions daniéliques et des livres des Machabées. Leur rapprochement insinue que les péricopes d'où ils sont tirés se rapportent aux mêmes faits :
1. Petite corne : DAN., VII, 8 ; VIII, 9.
2. Roi hautain et astucieux : DAN., VIII, 23-25 ; XI, 21, 23.
3. Proférant de grandes choses : DAN., VII, 8, 20, 25 ; XI, 36 ; I *Mach.*, I, 25 ; II *Mach.*, V, 17, 21.
4. Recours à la violence : DAN., VII, 21, 25 ; VIII, 10, 24, 25 ; XI, 33 ; I *Mach.*, I, 60-64 ; II, 31-38 ; III, 41 ; V, 13 ; II *Mach.*, VI, 10, 11 ; 18-31 ; VII.
5. Recours à la flatterie : DAN., XI, 32 ; I *Mach.*, II, 18,
6. Alliance avec plusieurs : DAN., VIII, 12 ; IX, 27 ; XI, 30, 32 ; I *Mach.*, I, 31, 45, 55 ; II *Mach.*, I, 7 ; IV, 12.
7. Oint extirpé : DAN., IX, 26 ; XI, 22 ; II *Mach.*, IV, 7-13 ; 34.
8. Attaque de la ville et du sanctuaire : DAN., VII, 25 ; VIII, 11 ; IX, 26; XI, 31 ; I *Mach.*, I, 21-25 ; I, 12.
9. Changement de la loi : DAN., VII, 25 ; I *Mach.*, I, 43.
10. Cessation du sacrifice perpétuel : DAN., VIII, 11, 13 ; IX, 27 ; XI, 31 XII, 11 ; I *Mach.*, I, 47.

Nous sommes fondé à conclure : 1° que l'activité et la mort d'Antiochus Épiphane sont regardées sous un jour eschatologique ; 2° que les révélations de Daniel embrassent les temps qui vont de l'empire chaldéen à la mort d'Antiochus Épiphane ; 3° que les événements qui séparent la fin d'Antiochus et la fin du monde n'ont pas trouvé place dans la perspective prophétique ; 4° que l'auteur voit dans les troubles, dans les progrès de l'iniquité à l'intérieur et à l'extérieur et dans l'opposition croissante au royaume des signes de la venue prochaine du grand jugement de Dieu.

III. — Cette dernière conclusion doit être mise en lumière, car plus que toute autre elle mène au cœur même de notre sujet. Les messagers divins qui, dans Zacharie, ont parcouru la terre et l'ont trouvée tranquille, ont rapporté une mauvaise nouvelle. Mauvaise parce que le peuple de Dieu vit dans l'attente de l'ère messianique ; car, en ce jour-là, éclateront des guerres et une opposition formidable au royaume de Dieu (1). Daniel semble avoir obéi aux mêmes préoccupations en montrant l'état de plus en plus chaotique du monde depuis l'empire de Nabuchodonosor jusqu'au temps d'Antiochus. Il insiste sur l'hostilité grandissante des royaumes et il la fait déborder dans les actes d'Antiochus Épiphane. En second lieu, Daniel est un témoin d'une autre croyance touchant les signes de la fin. Dans le second livre des Machabées, ouvrage historique où les doctrines s'expriment sans l'emphase du style prophétique, nous lisons : « Le souverain Maître, pour punir les autres nations, attend avec patience qu'elles aient comblé la mesure des iniquités. Ce n'est pas ainsi qu'il a jugé d'en agir avec nous, afin de n'avoir pas à exercer sur nous sa vengeance, quand nos péchés auraient atteint leur pleine mesure. » (2) Cette doctrine est chère à Daniel. Pour

11. Abomination de la désolation : DAN., VIII, 13 ; IX, 27 ; XI, 31 ; XII, 11 ; I *Mach.*, I, 57-64 ; II *Mach.*, VI, 1-11.

12. Temps de la désolation : DAN., VII, 25 ; VIII, 14 ; IX, 27 ; XII, 11 ; I *Mach.*, I, 53 ; IV, 51, 52.

13. Succès du tyran : DAN., VII, 21 ; VIII, 12, 24 ; XI, 36.

14. Fin déplorable du dévastateur : DAN., VII, 26 ; VIII, 25 ; IX, 26-27 ; XII, 1-11.

(1) ZACH., I, 7-14.

(2) II *Mach.*, VI, 14-15.

lui, c'est par les exploits d'Antiochus que les nations comblent la mesure de l'iniquité. Ce roi a attaqué la ville sainte, reconstruite avec tant de peines. Il a voulu changer la loi, que les scribes et le parti des *Chassidim*, des purs, gardaient avec fanatisme. Il a violé et a souillé par un culte impur le temple, lieu sacré le plus cher au cœur des membres d'une société où la religion, à défaut de la politique, absorbait toutes les activités. Il s'est attaqué au Très-Haut lui-même. Daniel note avec soin qu'au temps du roi syrien, « le nombre des infidèles sera complet » et que les transgressions des nations sont arrivées à leur comble (1).

Tâchons de saisir en quoi consiste ce « comble ». Au temps d'Antiochus, l'iniquité a pris une forme qu'elle n'avait jamais revêtue en Israël. Même durant la période persane, où les nations semblaient toutes vouées au mal et à l'idolâtrie, l'hostilité du monde contre Israël était loin d'atteindre le degré où elle apparaît au temps de la grande crise des Machabées. Si l'opposition politique se manifeste à peine, l'opposition religieuse ne sommeille plus comme du temps des Perses ou des Lagides. Elle passe à un état d'activité violente. Sennachérib, sous les murs de Jérusalem, tournant en dérision la protection de Dieu, Nabuchodonosor détruisant le temple, Héliodore volant les trésors sacrés ne sont pas à comparer au tyran syrien. Les premiers n'ont que des visées politiques, le dernier n'est qu'un brigand. Leurs impiétés ne sont pas commandées par la haine de la religion de Jahvé.

Pour Antiochus, il en va tout autrement : ce n'est ni la qualité de juif, ni la cité juive, ni le temple juif qui excitent sa rage, c'est la foi, le culte, la loi de Jahvé. Que la lutte ne se soit plus livrée sur le terrain politique, la division dans la nation juive elle-même le prouve en suffisance. Le groupe des saints, des Juifs fidèles à Jahvé, se dressait contre ceux que la flatterie, la violence ou simplement la pénétration hellénique avait corrompus, contre les habitués des gymnases, contre ceux qui avaient honte de la circoncision, contre les favoris et les auxiliaires d'Antiochus. Le salut n'apparaît plus comme un objectif

(1) DAN., VIII, 23. D'après R. H. CHARLES (*The Book of Daniel*, p. 217), J. A. MONTGOMERY (*The Book of Daniel*, p. 349), il faut lire dans IX, 24 avec la LXX et Théodotion : *πληρουμένων τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν*.

national. Depuis Jérémie et Ézéchiel, les doctrines sur la responsabilité et la rétribution sont marquées au coin d'un individualisme grandissant. Chacun répondra de ses œuvres (1). La qualité de Juif est nécessaire pour jouir pleinement des biens promis, mais elle n'est pas suffisante ; elle ne sert même de rien, si on n'y joint le zèle pour la loi, le temple et Jahvé. Au jour du jugement, « les uns s'éveilleront pour une vie éternelle, les autres pour les opprobres, pour la réprobation éternelle » (2). L'iniquité est religieuse dans son essence.

Pourtant l'espérance traditionnelle dans la réalisation d'un royaume glorieux n'est pas moins vive qu'autrefois. Devant les signes, qui semblaient évidents, de la fin du monde, l'annonce du royaume de Dieu enflammait les courages. Les premiers pas vers une résistance active étaient faits, présage d'un secours tout puissant et d'une domination éternelle du peuple des saints. Mais, même dans cette espérance traditionnelle, la note politique et nationaliste a perdu du terrain. Le royaume à venir n'est plus un royaume terrestre, c'est le royaume des saints et le Messie est moins un roi politique que le chef suprême d'une communauté religieuse. La grande œuvre de l'avenir sera l'onction d'une « sainteté des saintetés », soit que cette sainteté désigne le Messie en personne, soit plutôt qu'elle doive être répandue sur tout un édifice, qui sera le symbole du règne de Dieu dans l'avenir (3).

D'ailleurs, fait essentiellement nouveau, l'opposition messianique a sa répercussion dans le ciel. Chaque nation y possède son ange protecteur. Peut-être cette croyance est-elle déjà exprimée par l'Ecclésiastique : « A chaque peuple Dieu assigne un chef, mais Israël est la portion du Seigneur. » (4) La LXX témoigne certainement dans ce sens quand elle traduit *Deut.*, XXXII, 8, par « quand le Seigneur assigna un héritage aux nations, quand il sépara les enfants d'Adam, il fixa les limites des peuples d'après le nombre des anges de Dieu » (5). Au peuple élu, Dieu a donné Michel pour protecteur (6). Celui-ci n'est pas seul, car un autre ange qui parle à Daniel dit avoir, lui aussi, combattu

(1) JEREM., XXXI, 29-30 ; EZECH., XVIII, 1-32.
(2) DAN., XII, 2.
(3) M.-J. LAGRANGE, *Le judaïsme*, p. 67.
(4) *Eccli.*, XVII, 14 : ἑκάστῳ ἔθνει κατέστησεν ἡγούμενον.
(5) Ἔστησε ὅρια ἐθνῶν κατὰ ἀριθμὸν ἀγγέλων θεοῦ.
(6) DAN., XII, 1 ; HEN., XX, 5 ; *Test. Levi*, V, 6 ; *Test. Dan.*, VI, 2.

pour Israël (1). Quand Daniel dit que l'ange qui lui parle doit retourner combattre le chef du royaume des Perses (2), il ne peut s'agir que de leur ange protecteur. Les anges, princes du ciel, favorisent à la cour divine leurs protégés. L'histoire du monde est un jugement continuel : la cause se plaide devant le Très-Haut et les sentences s'exécutent sur la terre. Ainsi s'ébauche dans le livre de Daniel une opposition plus universelle qui va se manifester dans les apocalypses apocryphes. Les anges seront les défenseurs et les conseillers des hommes, les démons, leurs tentateurs et leurs bourreaux. Aux derniers temps, les premiers constitueront l'armée de Jahvé, les autres les effectifs de l'armée de Satan et de Bélial. Le prince futur, ennemi de Dieu, ne sera plus qu'un agent de la puissance infernale. Mais, si le livre de Daniel laisse prévoir ces développements, il ne les contient pas. Il n'y est question que de bons anges, qui, à défaut d'arguments pour plaider non coupable en faveur de leurs protégés, se contentent de faire valoir les circonstances atténuantes. En avance sur toute la tradition prophétique, le livre de Daniel n'atteint pas pour autant les systématisations néotestamentaires.

En résumé, l'opposition au royaume de Dieu s'accentue dans le livre de Daniel ; elle se distingue par un caractère purement religieux, par la violence de ses attaques et par ses répercussions dans le ciel. Quittons le fond des doctrines et passons à leur cadre. Nous constaterons l'absence de combat entre Jahvé et l'ennemi, entre le royaume des saints et celui des impies. De toutes les visions, c'est celle du chapitre II qui rappelle de plus près la manière d'Ézéchiel, de Zacharie ou de Joël. « Dans le temps de ces rois, le Dieu du ciel suscitera un royaume qui ne sera jamais détruit, et dont la domination ne sera point abandonnée à un autre peuple ; il brisera et anéantira tous ces royaumes-là, et lui-même subsistera à jamais, selon que tu as vu qu'une pierre a été détachée de la montagne, non par une main, et qu'elle a brisé le fer, l'airain, l'argile, l'argent et l'or. » (3) On dirait que l'auteur se représente l'inauguration de l'ère messianique comme une lutte entre le royaume nouveau et les anciens ; mais les visions suivantes font bien voir que les termes de cette première

(1) DAN., X, 13.
(2) DAN., X, 13.
(3) DAN., II, 44-45.

révélation sur lesquels il faut surtout appuyer sont « non par une main ».En conséquence le triomphe sera l'œuvre de la toute-puissance divine. De plus, le bouleversement du monde ne sera pas dû à une victoire par les armes mais à la décision d'un jugement. Dieu siège sur son trône, majestueux. Devant lui se tiennent les exécuteurs des sentences. Les livres des comptes sont apportés. La bête est tuée, son corps détruit, livré aux flammes. Toute domination est enlevée aux autres bêtes. Alors seulement apparaît comme un Fils d'Homme qui reçoit domination, gloire et règne, et que suivent tous les peuples, toutes les nations et toutes les langues (1). La dernière vision est aussi nette que celle-ci. A la mort d'Antiochus s'ouvrira pour les nations un temps de détresse, mais Juda sera sauvé (2). Ainsi, d'après Daniel, le royaume de Dieu constitué ne rencontrera plus d'opposition. On dirait que le schéma d'Ézéchiel est définitivement abandonné. L'opposition des temps eschatologiques est située dans l'histoire et figurée par des symboles à travers lesquels les réalités concrètes peuvent être reconnues. Elle a lieu à l'approche du grand jugement, mais n'en fait pas partie. Dans l'acte de la fin, c'est Jahvé qui règle les comptes ; les ennemis sont néant devant lui et une opposition ou une guerre n'est plus imaginable. L'intervention divine, elle aussi, change de caractère. Jahvé n'est plus le guerrier qui, à la tête de ses troupes, pourfend le Philistin, l'Ammonite ou le Moabite ; c'est le maître souverain du ciel et de la terre qui commande aux myriades d'anges et règle au gré de sa volonté le sort des peuples de la terre.

Si telles sont les doctrines du livre de Daniel sur les ennemis du royaume de Dieu, il ne peut y être explicitement question, comme nous l'avons noté plus haut à plusieurs reprises, de l'Antéchrist. Cependant on peut se demander si ce livre ne renferme aucun enseignement sur l'opposition au royaume de Dieu (3). Certains restreignent la révélation à la description du type de

(1) DAN., VII, 9-14.

(2) DAN., XII, 1-13.

(3) J. GÖTTSBERGER (*Das Buch Daniel*, p. 93) voit également dans la corne des chapitres VII et VIII une description typique de l'Antéchrist. A la suite de J.-B. PELT *(Histoire de l'Ancien Testament*, 7e édit., Paris, t. II, p. 357-383), P. CHEMINANT *(Précis d'introduction à la lecture et à l'étude des Saintes Écritures*, Paris, 1930, p. 177-178) considère comme « sûr » que « par delà l'horizon des siècles prochains la vue du prophète s'étend jusqu'aux luttes suprêmes

l'Antéchrist dans la personne d'Antiochus. Si l'on part du principe paulinien que tous les événements vécus par Israël étaient des figures, et si l'on tient compte de l'emploi des révélations daniéliques par l'Apôtre (1) ainsi que de l'interprétation dominante chez les Pères, il ne peut paraître téméraire d'attribuer un caractère typique au plus grand persécuteur religieux et au plus farouche tyran des Juifs. Mais en quoi consiste cette valeur typique d'Antiochus ? Il n'est pas permis d'appliquer à l'antitype tous les traits de la physionomie du type. S'il ne faut envisager que les grandes lignes, en l'occurrence, seule serait à retenir l'opposition effrénée à Dieu et à son Royaume d'ennemis terrestres. Or, si le sens typique ne nous révèle que cela, est-il nécessaire d'y recourir ? Le sens littéral, sans viser explicitement l'Antéchrist individuel, nous semble en dire autant et rendre inutile l'interprétation typique. En rattachant l'histoire à l'eschatologie, en reconnaissant, dans l'iniquité croissante du tyran syrien, l'annonce de la fin des temps, Daniel ne révèle-t-il pas, par delà l'histoire d'Antiochus, sa croyance à la présence, au temps eschatologique, d'un surcroît d'iniquité et d'une persécution religieuse formidable ? Au même titre que les anciens prophètes, Daniel doit être regardé comme ayant prophétisé, au sens littéral, l'opposition eschatologique au royaume de Dieu (2). Il faut même dire qu'il l'a fait avec plus de netteté dans le contours et le fonds. Si aucun verset de sa révélation ne s'applique immédiatement à l'Antéchrist, c'est bien lui cependant qu'il entrevoyait, comme c'était la figure idéale du Roi-Messie que les chantres de la royauté apercevaient dans la pénombre de l'avenir à travers les images hyperboliques par lesquelles ils exaltaient un roi de leur époque.

contre l'Antéchrist ». Pour ces auteurs dans II, VII, VIII, X-XII, « la guerre d'Antiochus contre la religion mosaïque est envisagée comme type de la persécution qu'à la fin des temps l'Antéchrist fera subir aux fidèles de l'Église catholique ». Au chap. VIII, il y aurait « quelques expressions qui s'appliquent directement à l'Antéchrist. Mais au chap. XI, à partir du v. 36, la prophétie passe insensiblement du type à l'antétype, d'Antiochus à l'Antéchrist ». Pour J. Renié *(Manuel d'Écriture Sainte,* Paris, 1931, t. III, p. 218) la onzième corne du chap. VII, est Antiochus, type de l'Antéchrist.

(1) II *Thess.*, II, 3-10.

(2) Pour J. A. Montgomery *(The Book of Daniel,* p.83, note 7) et S. R. Driver *(The Book of Daniel,* Cambridge, 1912, p XCVII), il est tout à fait incorrect de parler d'un Antéchrist daniélique. Pour eux l'apocalypse n'envisageait que le présent. Nous croyons que cette vue est un peu courte, si on remet la révélation dans le cadre de l'eschatologie prophétique.

CHAPITRE VII

Les nations, l'Antéchrist et Béliar dans les apocalypses apocryphes.

L'opposition eschatologique décrite par Daniel représente le dernier stade des conceptions israélites et juives relativement aux ennemis du royaume de Dieu dans les livres canoniques de l'Ancien Testament. En entreprenant l'inventaire des apocalypses apocryphes, nous abordons un monde nouveau. Ces écrits s'échelonnent sur une période d'environ trois siècles, depuis 200 avant Jésus-Christ jusqu'au début du second siècle de notre ère (1). Leurs doctrines eschatologiques manquent d'unité : nationales et terrestres dans certains livres, elles sont

(1) Pour l'exposé des idées juives contenues dans les apocryphes, nous renvoyons aux collections de textes suivantes : *Documents pour l'étude de la Bible* publiés sous la direction de F. MARTIN, Paris, Letouzey, 1906 et suiv. ; E. KAUTZSCH, *Die Apocryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments*, 2 vol., Tubingue, 1900 ; 2e édit. anastatique, Tubingue, 1921 ; R. H. CHARLES, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, 2 vol., Oxford, 1913. Pour l'introduction à ces livres, voir spécialement : S. SZÉKELY, *Bibliotheca Apocrypha. Introductio historico-critica in libros apocryphos utriusque Testamenti cum explicatione argumenti et doctrinae*, t. I, Fribourg-en-Br., 1913 et l'excellent travail de J.-B. FREY, *Apocryphes de l'Ancien Testament*, dans le *Dictionnaire de la Bible. Supplément*, t. I, col. 354-459. Ces deux études contiennent une bibliographie à peu près exhaustive du sujet. Nous signalons plus loin les travaux spéciaux utilisés. Mentionnons ici quelques ouvrages sur le messianisme : W. BALDENSPERGER, *Die messianisch-apocalyptischen Hoffnungen des Judenthums*, Strasbourg, 1903 ; W. BOUSSET-H. GRESSMANN, *Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter*, dans le *Handbuch zum Neuen Testament*, t. XXI, Tubingue, 1926 ; L. DENNEFELD, *Le messianisme*, p. 193-219 ; H. GRESSMANN, *Der Messias*, p. 373-389 ; M.-J. LAGRANGE, *Le messianisme chez les Juifs* (150 av. J-C. à 200 ap. J.-C.), dans les *Études bibliques*, Paris, 1909 ; IDEM, *Le judaïsme*, dans la même collection, Paris, 1931 : G. F. MOORE, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era. The Age of the Tannaim*, Cambridge, 2 vol., 1927 ; 3e vol., 1931 ; P. VOLZ, *Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba*, Tubingue, 1903.

dans d'autres transcendantes et célestes (1). Jamais de divisions bien nettes. Jamais non plus de conflits. Au contraire, l'interférence entre les deux messianismes est toujours sensible ; elle aboutit même à un mélange assez bizarre, dans l'eschatologie dite synthétique (2), des apocalypses d'Esdras et de Baruch.

C'est avec cette réserve que nous adoptons, comme point de départ de notre exposé la division de l'eschatologie en eschatologie terrestre et nationale et en eschatologie céleste et transcendante. Nous tâcherons de saisir dans chacune d'elles les apports nouveaux et de déterminer sous quelles influences historiques et doctrinales ils se sont produits.

Durant les trois siècles qui nous occupent, Israël n'a jamais dissocié complètement les espérances nationales des espérances messianiques. Des causes extérieures l'ont même porté à les unir plus étroitement : la révolte des Machabées, la prise de Jérusalem par Pompée, la ruine du temple et de la cité de David en 70 de notre ère. A chacun de ces événements se rattache en effet, l'apparition de révélations nouvelles, qui ont contribué à l'élargissement des idées sur les ennemis du royaume de Dieu.

I. — L'attente messianique nationale aux temps des Machabées se fait jour dans deux morceaux du *Livre d'Hénoch* (3) :

(1) Sur les caractères de ces deux eschatologies, voir plus haut p. 46. Nous renvoyons également à J.-B. Frey, *Apocalyptique*, col. 330-332.

(2) M.-J. Lagrange, *Le messianisme*, p. 39-115.

(3) Toutes nos citations du livre d'Hénoch sont empruntées à la traduction de Fr. Martin, *Le livre d'Hénoch, traduit sur le texte éthiopien*, dans les *Documents pour l'étude de la Bible*, Paris, 1906. Nous avons souvent confronté cette traduction avec R. H. Charles, *The Book of Enoch*, Oxford, 1913, qui reconnaît (p. XLVI) devoir beaucoup à son prédécesseur :« There are many ingenious suggestions in Professor Martin's Commentary, someof which I have adopted. » Le jugement général porté en 1906 par Fr. Martin *(op. cit.* p. XIV) sur les doctrines du livre d'Hénoch est toujours à retenir : « Les doctrines des différentes parties du *Livre d'Hénoch* manquent d'unité. Sur plus d'un point elles sont divergentes, quelquefois même contradictoires. Le lecteur qui chercherait dans ce livre l'expression claire et précise d'une doctrine homogène, aux éléments bien coordonnés, serait singulièrement déçu. Le *Livre d'Hénoch* est une œuvre éminement composite à tous les points de vue, un recueil de livres plutôt qu'un livre. Il n'est donc pas l'écho d'un enseignement ; il reflète, au contraire, tour à tour les opinions et les croyances assez variées des sectes ou des écoles qui se partageaient le milieu juif orthodoxe au IIe et au premier siècle avant notre ère. »

l'*Apocalypse des semaines* et le *Livre des songes*, dans le *Livre des Jubilés* et dans *le Testament des douze Patriarches*.

L'*Apocalypse des semaines* semble être le plus ancien recueil de la compilation mise sous le nom d'Hénoch (1). C'est une révélation de l'histoire du monde, divisée en dix semaines. Les trois dernières se rapportent aux temps messianiques. Pour l'auteur, ces temps sont proches, car il situe son époque dans la septième semaine. Sa génération est perverse, elle fait des œuvres qui sont une abomination (2). En face des « justes élus » ou, comme porte une variante bien attestée, en face « des élus de la justice », qui ont reçu le septuple de la science de toute la création (3), se lève la masse des Juifs infidèles, des Juifs postexiliens, qui, au temps de la restauration, se sont alliés à des femmes étrangères, ou, au temps des Séleucides, ont adopté les mœurs grecques. La huitième semaine, la première de l'époque messianique, verra l'épuration d'Israël et sa délivrance. « Les pécheurs seront livrés aux mains des justes » (4), et une épée sera remise au peuple pour se libérer de ses oppresseurs. Ces oppresseurs, ce sont les nations étrangères, opposées aux « pécheurs », qui sont les apostats. La délivrance des ennemis aura lieu avant le jugement universel. L'intervention divine comprendra trois phases : purification et délivrance d'Israël, destruction des impies et de la terre entière (5), enfin jugement des anges et création de cieux nouveaux (6). Que l'on assigne à ce morceau une date plus ou moins élevée dans la première moitié du second siècle avant Jésus-Christ et que l'on y voie ou non une allusion aux Machabées, l'oppresseur est encore le Syrien. Son action n'est mentionnée qu'en passant, tout juste dans la mesure nécessaire pour faire ressortir la victoire messianique.

(1) XCIII, 1-10 ; XCI, 12-17. M.-J. LAGRANGE (*Le messianisme*, p. 79 et *Le judaïsme*, p. 114), J.-B. FREY (*Apocryphes de l'Ancien Testament*, col. 365-366) estiment que la composition de cet écrit date des premiers temps machabéens tandis que FR. MARTIN (*Le livre d'Hénoch*, p. XCIV-XCVII) avec la plupart des critiques le croit antérieur à la crise du second siècle avant J.-C.

(2) HEN., CXIII, 9.

(3) HEN., CXIII, 10.

(4) HEN., XCI, 12 Quoique ce verset se rattache assez naturellement à XCIII, 10, les incohérences ne manquent pas : « l'épée *lui* sera remise » ; le pronom se rapporte sans doute à Israël et non au Roi dont il ne sera fait mention qu'au verset suivant.

(5) HEN., XCI, 14.

(6) HEN., XCI, 15-16.

Dans le *Livre des songes* (1), l'élément national du royaume messianique se détache avec plus de relief. Israël occupe le centre de l'humanité. De l'exil à la fin du monde, époque divisée en quatre périodes, soixante-dix pasteurs régiront Israël : douze pendant la première période, vingt-trois durant chacune des deux suivantes et douze pendant la dernière. Celle-ci s'étend du commencement de la révolte des Machabées jusqu'au temps de l'auteur. C'est le commencement des derniers temps. Un effort suprême des nations ennemies, alliées aux Juifs hellénisants, symbolisés par des brebis noires, se produit contre la corne du bélier, figure de Judas Machabée (2). Si le verset 19 du chapitre XC est authentique et à sa place, la fin des temps arriverait après une victoire complète des Juifs fidèles sur tous leurs ennemis (3). Cette victoire sera suivie du jugement final (4) sur les mauvais anges, les brebis infidèles et les ennemis d'Israël (5). Les nations converties viendront adorer le vrai Dieu à Jérusalem (6). Ce n'est qu'après le jugement et la conversion des peuples qu'apparaît le taureau blanc, représentant le Messie (7). Pas plus que l'*Apocalypse des semaines*, le *Livre des songes* ne s'attarde longuement à décrire l'opposition messianique.

Le *Livre des Jubilés* et le *Testament des douze Patriarches* développent une eschatologie nationale qui laisse moins de place encore aux ennemis du royaume. D'après le premier (8), l'ère

(1) HEN., LXXXIII-XC. Pour la date voir J.-B. FREY, *Apocryphes de l'Ancien Testament*, col. 365 ; M.-J. LAGRANGE, *Le judaïsme*, p. 116 : « Nous sommes très probablement au temps de Judas Machabée. »

(2) HEN., XC, 16.

(3) FR. MARTIN (*Le livre d'Hénoch.*, p. 230) remarque que « ce verset n'est probablement pas à sa place. Comment Israël... pourrait-il massacrer ses ennemis puisque la terre vient de les engloutir ? » Cependant il est à noter que les auteurs d'apocalypses ne font pas toujours attention aux inconséquences de leurs descriptions.

(4) HEN., XC, 20-38.

(5) HEN., XC, 20-27.

(6) HEN., XC, 28-36.

(7) HEN., XC, 37-38. Dans le *Livre des Paraboles*, autre section du *Livre d'Hénoch*, XLVIII, 2 et LXX, 1, le Messie est préexistant et prend part au jugement et à l'établissement du royaume.

(8) La date de composition du *Livre des Jubilés* est fort discutée. J.-B. FREY (*Apocryphes de l'Ancien Testament*, col. 375-376) essaye d'établir que le début de la seconde moitié du IIe siècle avant J.-C. est l'époque la plus probable et il dresse le catalogue des opinions de la façon suivante : « Beaucoup de critiques, à la suite de Charles, mettent la rédaction du livre sous le règne de Jean Hyrcan (135-104 av. J.-C.)... Bohn place la composition des *Jubilés* vers le milieu du second

messianique se réalisera progressivement par le développement spirituel de l'homme et la transformation de la nature. Israël s'assurera la domination du monde. Le voyant déclare : « Je donnerai à tes fils la terre entière qui est sous le ciel, ils règneront sur tous les peuples à leur gré, ils posséderont toute la terre et ils l'auront en héritage pour toujours. » (1) Devant le Messie, sorti de Juda, tous les peuples et toutes les nations seront dans la crainte et la stupeur (2). Quels sont les ennemis ? Quand et comment se feront les guerres ? Impossible de l'établir. C'est à peine si l'un ou l'autre passage nous fournit un maigre éclaircissement (3). La terre est remplie de prévarications ; aussi va-t-elle périr. La fin connaîtra des luttes entre jeunes et vieux, vieux et jeunes, pauvres et riches, humbles et grands, mendiants et puissants, à cause de la loi et de l'alliance. Car ils ont oublié commandement et alliance, fêtes et mois, sabbat et jubilés et toute ordonnance du droit (4). C'est la guerre civile entre Juifs. Elle n'assagira pas les survivants, que Dieu livrera aux mains des païens à cause de leurs injustices et de leurs mensonges. Beaucoup de sang sera répandu. Opprimés par leurs ennemis, les enfants d'Israël se convertiront ; le royaume sera inauguré, les ennemis se verront refoulés et les élus contempleront avec joie les tourments de leurs bourreaux (5). Dans le *Testament des douze Patriarches* (6), l'eschatologie est nationale et transcen-

siècle avant J.-C. ; Bousset : au temps de Jean Hyrcan, avant sa rupture avec les pieux, au plus tard vers le règne d'Alexandre ; Fr. Martin: vers la fin du second siècle avant notre ère ; Kohler et G. Beer : sous le règne de Jean Hyrcan ; Litmann : probablement au temps des Machabées ; O. Holtzmann : vers l'an 100 av. J.-C. ; Székely : à l'époque des Machabées, à la fin du IIe siècle ou au début du Ier siècle avant J.-C. ; Schürer s'est rallié, à partir de 1903, sur des points importants, à la thèse de ceux qu'il avait combattus jusque-là ; il admet que les *Jubilés* aient pu être composés « entre Jean Hyrcan et Hérode » ; Baldensperger : au milieu du Ier siècle avant J.-C. ; il croit reconnaître l'intervention de Pompée dans le passage eschatologique des *Jub.*, XXIII, 20 sq. ; Felten : « au début du Ier siècle, de l'ère chrétienne, après la mort d'Hérode et la déposition d'Archelaüs » ; enfin, Singer place la composition du livre entre 58 et 60 de l'ère chrétienne. »

(1) *Jub.*, XXXII, 18.

(2) *Jub.*, XXXI, 19-20.

(3) *Jub.*, XXX.

(4) *Jub.*, XXXIII, 19.

(5) *Jub.*, XXXI, 23-31 ; cf. M.-J. LAGRANGE, *Le messianisme*, p. 66-68 et *Le judaïsme*, p. 116-122.

(6) D'après J.-B. FREY *(Apocryphes de l'Ancien Testament*, col. 383-384) voici les dates qu'on assigne généralement à cette composition ; lui-même

dante. Les nombreuses interpolations chrétiennes en rendent l'utilisation délicate. Sur les ennemis du royaume, les renseignements sont extrêmement rares et sans portée nouvelle. Pour le présent, on se sépare des Gentils. Pour l'avenir, ceux-ci viendront, dans un royaume de paix, reconnaître la grandeur de Jahvé.

Somme toute, à l'époque machabéenne les ennemis du royaume de Dieu occupent une place amoindrie dans les descriptions de l'espérance messianique nationale. Les anciennes traditions subsistent. Le nationalisme n'a rien perdu de sa vivacité ni de ses prétentions. Les Gentils sont plus méprisés et plus haïs que jamais. Entre eux et les fidèles le fossé s'approfondit de plus en plus. Dans la nation, la secte des « séparés », des Pharisiens, se distinguera bientôt des Sadducéens assimilés et philhellènes. Mais dans l'espérance eschatologique, ces ennemis ne jouent pas le rôle que leur assigne Daniel ou quelque autre prophète. Il faut en imputer la cause aux circonstances de composition de ces écrits. L'*Apocalypse des semaines*, le *Livre des songes*, le *Livre des jubilés*, les *Testaments des douze Patriarches*, ne visent point une époque où l'oppression contre Juda serait particulièrement violente, où une catastrophe se serait abattue tout à coup sur le peuple saint. Les exploits d'Antiochus ou ne sont pas encore accomplis ou appartiennent au passé. L'attente d'une victoire des Machabées inclut l'assurance de la réalisation prochaine et progressive de l'espérance messianique. Les ennemis à vaincre comptent à peine devant l'intervention divine ou bien ils seront disposés, en ce temps-là, à reconnaître la supériorité d'Israël et la puissance de son Dieu.

estime probable la seconde moitié du IIe siècle avant J.-C. « Charles pense que l'auteur écrivit sous Jean Hyrcan entre l'an 109 et 107... Schnapp : Ier (ou IIe ?) siècle après J.-C. ; M. Friedländer : au temps de Pompée ; Schürer ; au Ier siècle avant J.-C. ; Lagrange : « dès le temps de Jean Hyrcan » ; F. C. Burkitt : sous Jean Hyrcan ; Székely : sous les derniers Asmonéens-Aristobule II et Hyrcan II, c'est-à-dire au temps de Pompée ; Felten : après la destruction du temple et de la ville de Jérusalem en l'an 70 après J.-C. ; Oesterley : sous Jean Hyrcan. » — La question des interpolations chrétiennes a été fortement controversée. Plummer, Burkitt, Schürer, Lagrange, Felten, Frey les estiment nombreuses, tandis que Charles, Friedländer, Hart, Lowther Clarke, Oesterley les diminuent le plus possible. Cf. L. DENNEFELD, *Le messianisme* p. 206. Sur le messianisme, cf. H.-L. STRACK-P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, t. IV, p. 802-806.

II. — La prise de Jérusalem par Pompée renouvela en Israël cette atmosphère de crise, favorable à l'éclosion d'œuvres au nationalisme exaspéré et à l'hostilité effrénée contre les nations. Les *Psaumes de Salomon* (1), composition palestinienne, qui nous est parvenue en grec mais a été écrite en hébreu probablement par un pharisien, contiennent deux pièces, les Psaumes XVII et XVIII, dont le messianismee st étroitement et farouchement national (2). Le premier de ces hymnes retiendra seul notre attention ; le Psaume XVIII, en effet, « est une œuvre composite, incohérente, étrangère au reste du recueil ; la partie la plus importante de cette pièce a toutes les apparences d'un pastiche assez tardif du *Ps.* XVII » (3). Jahvé, roi d'Israël, n'abandonnera pas son peuple et maintiendra sur le trône la maison de David pour l'éternité Dieu permet le châtiment des siens par les ennemis, mais il punira ceux-ci à leur tour, parce qu'ils se sont approprié les honneurs qui ne reviennent qu'à Dieu seul (4). Un impie a outragé la nation et Jérusalem pendant que les hommes pieux fuyaient pour épargner leur vie (5). Maintenant que toute espérance terrestre serait vaine, le Psalmiste supplie le Seigneur d'envoyer le Roi Messie briser les princes injustes, chasser les pécheurs de la Terre Sainte, purifier et rassembler le peuple, réduire les païens en esclavage et les forcer à faire hommage de leurs présents (6).

Dans cette composition, les ennemis du royaume de Dieu ont repris leur place : ils sont les adversaires politiques du peuple, qu'ils ont assailli et expulsé. Mais celui-ci est composé de « justes », tandis qu'ils sont, eux, des « pécheurs ». Ils se sont arrogé un mandat qu'il appartient à Jahvé seul de confier (7). Ils ont usurpé une royauté qui ne revient qu'à Dieu (8) et à la maison

(1) Les critiques sont d'accord, à quelques exceptions près, pour placer la composition des *Psaumes de Salomon* entre la fin du règne d'Alexandre Jannée, vers 80 et l'an 40 avant J.-C. On trouvera le texte grec et la traduction des Psaumes dans J. Viteau, *Les Psaumes de Salomon*, dans les *Documents pour l'étude de la Bible*, Paris, 1911.

(2) Voir aussi le *Ps.* II. M.-J. Lagrange, *Le judaïsme*, p. 152-153.

(3) J.-B. Frey, *Apocryphes de l'Ancien Testament*, col. 392. Voir la traduction intégrale du *Ps.* dans M.-J. Lagrange, *op. cit.*, p. 153-156.

(4) *Ps. Sal.*, XVII, 1-12.

(5) *Ps. Sal.*, XVII, 13-23.

(6) *Ps. Sal.*, XVII, 24-51.

(7) *Ps. Sal.*, XVII, 6.

(8) *Ps. Sal.*, XVII, 1.

de David (1). C'est à bon droit que l'auteur leur applique la dénomination d'*ἄνομος*, d'impies, en raison de la dévastation du pays, des massacres et des bannissements. Leur chef est *ὁ ἐχθρός*, orgueilleux et païen (2), désigné ailleurs par *ἄνθρωπος ἀλλότριος γένους ἡμῶν*, un étranger à notre race (3). C'est contre Pompée et les Romains que ce Psaume invoque la venue du Messie. Le général romain à la tête « d'un mélange de nations païennes » (4), se vit forcé de prendre le temple d'assaut, malgré la soumission d'Aristobule. Après trois jours de siège, « le jour de jeûne, dans la 179e olympiade, sous le consulat de Gaius Antonius et de Marcus Tullius Cicéron » (5), la plus puissante des tours, ébranlée par les coups de béliers, tomba, entraînant dans sa chute un pan de mur et ouvrant une brêche par laquelle les assaillants se précipitèrent. Malgré la magnanimité de Pompée, qui ne toucha point au trésor, et ordonna, dès le lendemain de l'assaut, la purification du temple, les Juifs et surtout les Pharisien regardèrent la conduite du vainqueur comme abominable. « Dans ce malheur des Juifs, dit Josèphe, le plus grand des malheurs est la profanation du sanctuaire resté jusqu'alors inaccessible et invisible. Pompée et un grand nombre de ses soldats pénétrèrent à l'intérieur du sanctuaire ; ils y virent ce qu'il n'est permis à aucun homme de voir, sauf au grand-prêtre. » (6) L'auteur des *Psaumes de Salomon* dit que Pompée « avait agi avec le temple et le Dieu des Juifs comme il l'aurait fait avec le sanctuaire d'un dieu païen ». (7)

Tel est l'ennemi de Dieu dans les *Psaumes de Salomon*. Voici le rôle du Messie contre lui au temps de la fin. Le Messie est Roi (8), le Roi d'Israël (9), le Roi des Juifs (10), le Fils de David (11), le

(1) *Ps. Sal.*, XVII, 5.
(2) *Ps. Sal.*, XVII, 13-15.
(3) *Ps. Sal.*, XVII, 9.
(4) *Ps. Sal.*, XVII, 17,
(5) FLAVIUS JOSÈPHE, *Antiquitatum judaicarum*, XIV, 4 (édit. B. NIESE, Berlin 1892, t. III, p. 309-310).
(6) FLAVIUS JOSÈPHE, *Antiquitatum judaicarum*, XIV, XV, 4 (édit. B. NIESE, Berlin 1892, t. III, p. 309-310).
(7) *Ps. Sal.*, XVII, 15-16.
(8) *Ps. Sal.*, XVII, 35-36.
(9) *Ps. Sal.*, XVII, 23, 47.
(10) *Ps. Sal.*, XVII, 23.
(11) *Ps. Sal.*, XVII, 23.

Christ (1), le Seigneur (2), mais il n'est pas Dieu (3) et sa royauté dépend de celle du roi suprême d'Israël, du roi unique et éternel (4). Voici la prière du Psalmiste pour que le Messie vienne enfin châtier les ennemis :

24 « Et ceins-le (Messie) de ta force, pour briser les princes injustes,
25 Purifie Jérusalem des païens qui la foulent, en les perdant
26 De manière à chasser les pécheurs de l'héritage,
Par la sagesse, par la justice,
De manière à briser l'orgueil des pécheurs
Comme des vases de potier,
De manière à briser avec une verge de fer toute leur substance,
27 De manière à détruire les païens impies
D'une parole de sa bouche,
De manière que, devant sa menace, les païens
S'enfuient loin de son visage,
Enfin de manière à reprendre les pécheurs
Par la parole de leur cœur. » (5)

L'expulsion des pécheurs, l'écrasement de leur orgueil et de leur substance, la destruction et l'éloignement des païens doivent-ils être rapportés à Dieu ou attribués au Messie ? Les verbes peuvent être à l'infinitif ou à l'optatif, les deux formes ne se distinguant que par l'accentuation. S'ils sont à l'infinitif, c'est à Dieu qu'il faut rapporter l'action ; s'ils sont à l'optatif, il faut l'attribuer au Messie. Comme il n'est pas possible de trancher cette question, il faut recourir aux arguments de convenance. Remarquons qu'au verset 24, le psalmiste supplie Jahvé de ceindre le roi de force, afin de briser les princes injustes. Or, les versets 25-27 semblent être un développement de cette pensée. En second lieu, comme le remarque G. Buchanan Gray, il est possible que, dans l'original hébreu, 26-27 dépendent de 24 (6). Troisièmement, aux versets 29-31, il s'agit clairement du Messie. Comment admettre qu'entre 24-25 et 29-31, deux versets isolés se rapporteraient à Dieu ? Enfin l'allusion aux prophéties messianiques d'Isaïe et du Psaume II sur la force mystérieuse d'une parole de la bouche est en faveur de l'interprétation messianique (7).

(1) *Ps. Sal.*, XVII, 36.
(2) *Ps. Sal.*, XVII, 28, 46.
(3) Cf. J. Viteau, *Les Psaumes de Salomon*, p. 71-84.
(4) M.-J. Lagrange, *Le messianisme*, p. 234 ; *Le judaïsme*, p. 156-157.
(5) La traduction est de J. Viteau, *Les Psaumes de Salomon*, p. 351-363.
(6) Dans R. H. Charles, *The Apocrypha*, t. II, p. 469.
(7) Pour P. Volz « la parole de la bouche » qui détruira l'impie désigne le

Les *Psaumes de Salomon* expriment donc l'espoir d'une intervention de Dieu et du Messie dans le châtiment des nations. C'est le premier document où le Messie joue un rôle aussi direct dans l'accomplissement de la vengeance divine. Il nous semble inutile d'insister sur le caractère religieux de l'opposition. Remarquons que les Romains ne sont pas désignés par leur nom, mais ils apparaissent comme l'incarnation de toute opposition païenne au royaume des saints.

III. — La destruction de Jérusalem en 70 de notre ère devait donner à la haine du païen un aliment nouveau. Elle éclate dans les *Apocalypses d'Esdras et de Baruch*. Leur intérêt capital gît dans les développements de l'activité attribuée au Messie. Dans une première vision, Esdras (1) aborde de face le problème de l'incrédulité et de la perversité du monde. Le petit nombre des fidèles et leur oppression par les pécheurs le scandalisent. Un ange lui révèle les signes de la fin des temps. Apostasie générale et iniquité violente. Le monde tout entier, soleil, lune, terre, monts, précipices, eaux, arbres, oiseaux du ciel, poissons de la mer, bêtes du

tonnerre et la foudre qui viendront remplir leur œuvre de mort : Cf. *Jüdische Eschatologie*, p. 281). Pour Gry, il ne s'agit pas de Dieu mais du messie. Il ne faut pas insister sur l'incohérence que présentent les stiques a et b du verset 27 : la parole du Messie détruit (ὀλοθρεῦσαι) ceux que sa menace fait fuir ensuite (φευγεῖν) ; il n'est pas dit que le Messie détruit *tous* les païens ; ἔθνη n'a pas l'article, et l'hébreu exprime souvent les deux faces d'une action par une répétition : il en détruit et en met en fuite.

(1) L'édition critique du *IVe Livre d'Esdras* a été faite de main de maître par B. Violet, *Die Esra-Apokalypse*, t. I : *Die Ueberlieferung*, dans *Die griechischen christlichen Schriftsteller*, Leipzig, 1910 et *Die Apokalypsen des Esra und des Baruch in deutscher Gestalt*, dans la même collection, Leipzig, 1924. Voir aussi D. de Bruyne, *Quelques documents pour la critique textuelle de l'apocalypse d'Esdras*, dans la *Revue bénédictine*, t. XXXII, 1920, p. 43-47. Dans les citations, nous renvoyons toujours à l'édition de Violet. Le premier chiffre indique la vision, le second le paragraphe, le troisième le verset. Le messianisme de ce livre a été spécialement étudié par L. Vaganay, *Le problème eschatologique dans le IVe livre d'Esdras*, Paris, 1900 et J. Keulers. *Die eschatologische Lehre des vierten Esrabuches*, dans les *Biblische Studien*, t. XX, fasc. 3, Fribourg-en-Br., 1922. On peut consulter également pour une orientation générale B. Violet *Der Esra-Apokalyptiker*, dans *Der Morgen*, t. II, 1926, p. 483-498. Quant à la date, B. Violet *(Die Apokalypse des Esdra und des Baruch*, p. XLIX) croit pouvoir la maintenir en l'année indiquée par Esdras lui-même (III, 1, 29) : la trentième après la destruction de Jérusalem, c'est-à-dire en 100 après J.-C. Le caractère profondément religieux du livre a été récemment bien mis en lumière par W. Mundle, *Das religiöse Problem des IV Esrabuches*, dans la *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, nouv. sér., 1929, t. VI, p. 222-244.

désert, homme et nations, Rome elle-même, tout sera bouleversé. A la tête des peuples « régnera celui que l'habitant de la terre n'attend pas » (1). Quel est ce roi ? Est-ce le *Nero redivivus* de la légende ? Est-ce l'Antéchrist ? Les deux croyances seraient-elles déjà mélangées ? En tout cas, ce n'est plus un empereur romain. Dans le stade du monde où ce roi apparaît, Rome a disparu. Le latin *quem non sperant,* qui répond au substrat grec ὁ ἀδόκητος, peut s'appliquer au Néron mort qui reviendrait à la tête des Parthes. Mais ce serait une transformation de la légende, car celle-ci ne connaît pas de Néron *redivivus* à la tête du monde aux temps eschatologiques. Si l'auteur était au courant de cette légende, il ne s'en est servi que pour traduire une conception juive. Le roi prodigieux et inespéré, calamité nouvelle pour la terre, n'est-ce pas un tyran imaginé sur le type de celui de Daniel ? Esdras connaît et utilise les visions du prince des Mages. Le roi inattendu sera, comme Antiochus, un signe de la fin des temps. Si dans le IVe Esdras, ce roi revêt un caractère plus universaliste, c'est que tout le livre est un essai de conciliation et de fusion des eschatologies transcendantes et nationales. Bousset nous semble avoir vu juste, ici du moins, en attribuant à ce roi de l'avenir les traits de l'Antéchrist (2).

Dans la vision de l'aigle (3), les phénomènes cosmiques passent au second plan, tandis que les révolutions politiques occupent le premier. Le voyant décrit une aigle à trois têtes, douze ailes et huit ailerons. L'oiseau monte de la mer et survole la terre pour s'en assurer l'empire. De son corps sort une voix, qui ordonne aux ailes de veiller tour à tour et aux têtes d'attendre jusqu'à la fin. Les six ailes droites veillent et commandent en premier lieu, le règne de la deuxième a une durée plus de deux fois supérieure à celui des suivantes. Quant aux six ailes gauches, quelques-unes n'arrivent pas au pouvoir, tandis que d'autres y restent très peu de temps. Deux ailerons disparaissent et l'aigle n'en conserve que six, dont deux se mettent sous la tête droite.

(1) Pour B. Violet *(Die Apokalypse des Esra und des Baruch,* p. 23), le passage I, 13, 2-19 est probablement un emprunt à un oracle sibyllin en hexamètres grecs ou en hébreu que le voyant avait sous les yeux. Il semble à Violet que cette forme hexamétrique peut se retrouver aux versets 4, 6, 8, 9.

(2) W. Bousset-H. Gressmann, *Die Religion des Judentums,* p. 255 ; de même B. Violet (*Die Apokalypse des Esra und des Baruch,* p. 26) admet que ce « non désiré » pourrait bien être l'Antéchrist.

(3) C'est la cinquième vision ; cf. B. Violet, *Die Esra-Apocalypse,* p. 316-367.

Les quatres autres essaient de régner, mais deux disparaissent rapidement et les deux autres sont dévorés par la tête du milieu qui s'éveille. Cette tête, unie aux deux ailerons restants, opprime la terre plus que toutes les ailes disparues, mais s'évanouit à son tour. Bientôt la tête droite dévore la gauche. Alors bondit de la forêt un lion à la voix d'homme, qui reproche à l'aigle ses péchés. La dernière tête disparaît et les deux ailerons réfugiés sous elle s'élèvent. Leur pouvoir est faible et troublé. L'aigle finit dans les flammes.

Un ange explique à Esdras le symbolisme de la vision. L'aigle est le quatrième royaume prédit par Daniel, le dernier à venir, celui des Romains. Les douze ailes sont douze rois. La voix qui sort du corps est le symbole des dissensions intérieures qui le tiraillent. Les huit ailerons représentent huit rois dont le règne est court ; les trois têtes, les derniers et les plus terribles chefs du royaume. Le lion est le Messie, qui juge et anéantit cet empire mondial (1). Nulle part mieux que dans le discours du lion à l'aigle, il n'est possible de saisir en quoi consistent les crimes de Rome :

« Ecoute-moi, je te parle. Le Très-Haut te dit :
N'est-ce pas toi qui restes des quatre bêtes que j'ai faites,
Pour qu'elles règnent sur mon monde
Et que par elle vienne la fin des temps ?

Tu es venue la quatrième et tu as vaincu les précédentes,
Tu as asservi le monde par une grande terreur,
Toute la terre par une atroce violence.
Tu as longtemps habité la terre par fraude,
Tu as jugé le monde sans vérité,
Tu as troublé le doux et opprimé les paisibles,
Tu as haï les véridiques et aimé les menteurs,
Tu as détruit les remparts sauveurs
Et tu as élevé de pauvres murs.

Vers le Très-Haut montait ton injure.
Ton orgueil s'élevait vers le Fort.
Et le Très-Haut regarda ses temps.
Regarde ! — ses mondes : c'est fini.

— C'est pourquoi tu périras certainement, toi aigle, et tes ailes terribles, tes méchants ailerons, tes têtes malicieuses, tes ongles sauvages et tout ton corps de vaurien.

(1) IV Esdr., V, 4, 2.

— Afin que toute la terre trouve repos et que le monde respire, libre de ta violence, et attende le jugement miséricordieux de son créateur. » (1)

Esdras a imité Daniel. Celui-ci ne voit que l'oppression de son peuple. Esdras a pour les siens une attention spéciale : les doux et les paisibles désignent les Juifs opprimés ; mais son regard s'étend aussi aux crimes de la grande cité contre le monde entier. L'horizon d'Esdras dépasse celui de Daniel. L'action du Messie est chez lui plus visible. Le Lion est certainement un individu et c'est lui qui cause la perte de l'ennemi d'Israël et du monde.

On pourrait se demander pourquoi Esdras a donné un nom à la quatrième bête : Daniel ne la nommait pas. La réponse paraît s'imposer. Rome promenait à travers le monde ses aigles victorieuses. Les Juifs éprouvaient pour ce symbole une particulière aversion. Quand aux derniers jours de sa vie, Hérode tomba malade, deux rabbins influents déclarèrent que son mal provenait de ce qu'il avait fait placer un aigle d'or au-dessus de la porte du temple. A la mort du prince, quelques jeunes gens firent voler cet aigle en morceaux à coups de hache (2). Déjà dans les livres saints et les apocryphes, cet oiseau de proie apparaît comme odieux aux Juifs à cause de sa férocité. La punition de Dieu sur son peuple ressemble au vol impétueux de l'aigle (3). L'aigle est l'oiseau agile (4), infatigable (5), vorace et féroce, s'attaquant même aux cadavres (6), et nichant à des hauteurs inaccessibles (7). C'est l'image de l'envahisseur (8). Pour Ézéchiel, Nabuchodonosor et le Pharaon sont deux aigles (9). Dans le *Livre d'Hénoch*, c'est le roi des oiseaux de proie. L'*Ascension de Moïse* et les *Livres sibyllins* ont, avant le IV[e] Esdras, désigné Rome par ce symbole (10).

En résumé la vision de l'aigle présente les derniers temps

(1) IV Esdr., V, 4, 3-13.
(2) Voir J. Felten, *Neutestamentliche Zeitgeschichte*, t. I, p. 133.
(3) *Deut.*, XXVIII, 49 ; Jerem., IV, 13 ; XLVIII, 40 ; XLIX, 22 ; *Lam.*, IV, 19 ; Hab., I, 8.
(4) II *Sam.*, I, 23 ; *Job*, IX, 26 ; Jerem., IV, 13 ; *Lam.*, IV, 19.
(5) Isai., XL, 31.
(6) *Job*, IX, 26 ; XXXIX, 30 ; *Prov.*, XXX, 17 ; Hab., I, 8.
(7) *Job*, XXXIX, 27 ; Jerem., XLIX, 16 ; Abd., 4.
(8) Jerem., XLVIII, 40 ; XLIX, 22.
(9) Ezech., XVII, 3, 7.
(10) Voir J. Keulers, *Die eschatologische Lehre des vierten Esrabuches*, p. 112.

comme prochains, parce que la puissance politique abuse de sa force en violant tous les droits du peuple de Dieu et en transgressant les lois naturelles dans le gouvernement du monde. Son opposition à Dieu est d'ordre politique mais tout autant d'ordre moral et religieux. C'est un attentat contre la divinité. Et c'est le Messie, non plus Dieu, qui écrase l'ennemi de la fin des temps.

C'est encore l'eschatologie terrestre et nationale que décrit la *Vision de l'Homme* dans le même *Livre d'Esdras*. Un vent impétueux fait sortir du cœur de la mer une apparence d'homme. Cet homme s'élève aussitôt sur les nuages du ciel. Tout tremble devant sa majesté, tout s'effondre sous sa force. Sur la terre, des quatre points cardinaux, se rassemble une foule immense pour le combattre. Mais il crée une montagne et s'envole sur elle. Esdras cherche en vain d'où la montagne vient. Quoique tremblantes, les nations assemblées veulent combattre. La foule monte à l'assaut, mais l'homme ne bouge plus, il ne prend ni glaive, ni arme. De sa bouche sortent des flots de feu, de ses lèvres s'élancent des flammes, et sa langue produit des éclairs. Feu, flammes, éclairs tombent sur la multitude et la dévorent en un instant. L'homme descend alors de la montagne et appelle à lui une armée. A la prière d'Esdras, un ange interprète la vision. L'homme est celui que le Très-Haut réserve depuis longtemps pour la délivrance de la création. Des jours viennent où le Très-Haut, sans glaive ni armée, épouvantera la terre. Quand l'homme apparaîtra, les nations cesseront leurs guerres intestines pour se liguer contre lui. Mais du haut de Sion rebâtie, le Messie les détruira. Les dispersés d'Israël reviendront en Palestine jouir, avec les Juifs qui y seront restés, des biens messianiques (1).

Cette vision est d'un caractère à la fois plus large et plus étroit que celle de l'aigle. Là, les ennemis étaient les Romains, ici c'est la terre entière. Là, par contre les ennemis étaient châtiés autant pour leurs violations de la loi naturelle et leur impiété que pour leur attaque contre le peuple de Dieu ; ici nous ne voyons que leur coalition contre le Messie. Mais ici le rôle du Messie est plus important. C'est contre lui que se liguent tous les peuples et c'est lui qui les anéantit. Par la fusion de l'eschatologie terrestre et de l'eschatologie céleste, il est à la fois juge et guerrier.

(1) IV Esdr., VI ; B. Violet, *Die Esra-Apocalypse*, p. 367-402.

Point d'unité dans la doctrine du IVe *Livre d'Esdras*, sur les ennemis du royaume de Dieu à la fin des temps. L'auteur ne cherche pas à faire une synthèse des matériaux empruntés. Il les transforme, pour donner à ses créations imaginaires un relief plus saisissant ou pour adapter d'anciennes formes à des thèmes nouveaux. Mais ne pouvons-nous pas réunir en un seul faisceau les idées éparses ? La fin des temps serait proche. Les signes ? La prévarication et l'impiété actuelles du monde, l'apostasie et le relâchement des Juifs. Le drame de la fin sera précédé du châtiment de Rome, puissance politique foncièrement mauvaise, hostile à Dieu et au peuple des saints. La fin elle-même verra des commotions cosmiques et des troubles politiques.

Le châtiment de Rome se produira-t-il tout à la fin des temps ou l'histoire continuera-t-elle après sa chute ? On ne saurait dire quelle fut la pensée de l'auteur. Dans la vision de l'homme et dans celle de l'aigle, le Messie met fin à la révolte des nations et de Rome. D'autre part, dans la première vision, cette dernière semble avoir disparu avant l'assaut final des peuples.

L'*Apocalypse de Baruch* est également un compromis entre les eschatologies transcendantes et les eschatologies terrestres (1). Le Messie y occupe une place éminente et apparaît comme dans Esdras, à la fois juge et guerrier. Dans les premières descriptions de l'avenir, le voyant se lamente à la vue de la prospérité apparente des nations païennes et de la ruine des Juifs. Mais qu'il se console. Douze périodes de temps, au cours desquelles l'humanité subira toutes sortes de tourments, puis le Messie viendra. Enfin, l'ère de prospérité matérielle s'ouvrira. Morts et vivants y auront part. C'est alors que le Messie vaincra les ennemis eschatologiques.

Cette action messianique est bien mise en lumière dans la vision de la forêt et de la vigne. Au fond d'une vallée, une grande forêt entourée de rochers énormes. En face grandit une vigne arrosée par une source. Celle-ci grossit tellement qu'elle inonde la forêt de ses eaux, déracine les arbres, ne laissant debout qu'un cèdre. La vigne et la source vont en paix visiter les lieux du

(1) *L'Apocalypse syriaque de Baruch* semble bien dépendre du *IVe Livre d'Esdras*. L'opinion la plus probable fixe la date de composition dans le courant des deux premières décades du second siècle. Voir J.-B. FREY, *Apocryphes de l'Ancien Testament*, col. 619-620.

carnage et s'avancent jusqu'à un endroit peu éloigné du cèdre. Ce quelque chose « comme une vigne » ouvre la bouche et, comme le lion à l'aigle dans Esdras, adresse la parole à l'arbre orgueilleux. Il lui reproche sa méchanceté, ses exactions, sa superbe. L'heure de la vengeance est là. Le cèdre flambe et la vigne grandit, tandis que tous les environs se transforment en une vallée semée de fleurs merveilleuses.

Dans l'interprétation, Baruch retient la division danielique de l'histoire en quatre royaumes et fait du dernier, celui des Romains, un état plus terrible et plus corrompu que tous les autres. Il s'élèvera comme les cèdres du Liban. Ni la vérité, ni la justice, n'habiteront en lui ; il sera le refuge de tous les malfaiteurs, comme la forêt est le repaire des bêtes sauvages. Au temps de la fin, le Messie révélera sa puissance et dispersera les sujets de ce royaume. Le cèdre en représente le dernier chef. Après la ruine de ses troupes, il sera ramené sur le mont Sion. Le Messie lui reprochera tous ses méfaits et ceux de ses sujets, puis il le tuera. Israël au contraire sera protégé et béni (1).

Enfin, l'avenir messianique et l'opposition au royaume sont l'objet de la vision des pluies d'eau claire et d'eau noire. Le voyant trace l'histoire du monde depuis la création jusqu'à l'époque messianique. Sous l'image de douze pluies d'eau claire et d'eau noire, il marque l'alternance du bien et du mal à travers les étapes de l'histoire religieuse de l'humanité. Au temps du Messie, les eaux noires tombent une dernière fois. L'iniquité des méchants est à son comble. Les révolutions éclatent. La haine et la guerre se partagent le monde. Au moment où la confusion et le désordre auront atteint leur apogée, le Messie, serviteur du Très-Haut, exterminera tous les impies (2). Mais à peine le voyant a-t-il affirmé catégoriquement l'extinction de tous les peuples en dehors d'Israël, que dans une nouvelle petite apocalypse, il revient sur le sort des païens et proclame que ceux qui n'auront pas opprimé Israël seront sauvés, tandis que les autres seront passés au glaive (3).

(1) *Apoc. Baruch*, IV, 1-4.
(2) *Apoc. Baruch*, VI, 17, 1-18.
(3) *Apoc. Baruch*, VI, 19, 1-17. Pour B. VIOLET *(Die Apocalypse des Esra und des Baruch*, p. 309) ce morceau « muss ein Nachtrag sein. Aber es ist damit nicht gesagt dass dieser nicht vom jetzigen Hauptverfasser der Apokalypse herrühren konnte ».

IV. — Nous pouvons clore ici l'examen des apocalypses palestiniennes. Pour compléter l'inventaire, il faut y joindre l'étude du troisième livre des *Oracles sibyllins* (1). Elle nous prouvera que les idées des Juifs de la terre sainte étaient partagées par leurs congénères de la Diaspora. Les oracles, en effet, ont vu le jour en terre étrangère, en Égypte et très probablement à Alexandrie. Plus individualistes et plus universalistes que les productions palestiniennes, ils représentent cependant une eschatologie très proche de celle des *Jubilés* où les éléments célestes et terrestres s'entremêlent avec prédominance de ces derniers (2).

(1) L'édition consultée est celle de J. GEFFCKEN, *Die Oracula Sibyllina*, dans *Die grieschischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*, t. VIII, Leipzig, 1902. M. Rzach en prépare une nouvelle. D'après J.-B. FREY (*Apocryphes de l'Ancien Testament*, col. 425) les critiques qui acceptent l'unité d'auteur du IIIe livre des *Oracles* en placent la composition vers l'an 140 avant J.-C. Ce serait l'opinion de Blass, O. Holtzmann, Schürer, Felten, Lanchester, d'après R. H. CHARLES, *The Apocrypha*, t. II, p. 372. J. GEFFCKEN (*Komposition und Entstehungszeit der Oracula Sibyllina*, dans les *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, t. XXIII, de la nouv. sér., t. VIII, Leipzig, 1902) n'admet pas l'unité d'auteur. Il distingue, dans les versets 97 à 829 quatre parties : 1° : 97-154, sibylle païenne de Babylone ; 2° : 381-387, sibylle païenne de Perse ; ces deux premières parties seraient des environs de l'an 200 avant J.-C. ; 3° : 162-178, 190, 194, 195, 211-336 (moins 218-247), 520-572 (moins 551-561), 608-615, 732-740, 762-766, oracles juifs datant du milieu du second siècle avant J.-C. ; 4° : 179-189, 337-380, 388-488, 492-519, 573-607, 616-637, 643-724, 741-761, 767-795, sibylle d'Érythrée, versets remaniés par les Juifs entre 168 et 84 av. J.-C. W. BOUSSET-H. GRESSMANN (*Die Religion des Judentums*, p. 19, note 2) admet l'unité d'auteur, des vers 211-336 et 520 à la fin et date ces morceaux de la première moitié du premier siècle chrétien. C'est à tort que J.-B. FREY (*art. cit.*, col. 425) les lui fait attribuer au premier siècle avant J.-C. Pour ce dernier, (*ibid.*, col. 426) le livre aurait été rédigé seulement au cours du premier siècle avant J.-C.

(2) Nous ne nous occupons que du troisième livre. Le IVe et le Ve, qui sont également d'origine juive et ont été composés dans les vingt dernières années du premier siècle contiennent les mêmes enseignements que le troisième sur les ennemis du royaume de Dieu. Ces compositions témoignent d'une hostilité farouche contre Rome et font écho à la croyance au retour de Néron : il est réfugié au-delà de l'Euphrate et reviendra sans tarder. On lui attribue clairement le rôle d'Antéchrist : *Orac. Sib.*, IV, 179-114; 137-145. L'auteur fait l'histoire du monde et finit par la description des malheurs des Macédoniens et des Romains. Le dernier malheur avant le jugement dernier est le retour de Néron, qui retraversera l'Euphrate avec ses soldats, ravagera l'Italie et Rome et rapportera à l'Asie toutes les richesses volées. Le Ve livre est beaucoup moins homogène. Néron est un serpent terrible, une ruine pour les siens, un histrion, un homicide, qui a voulu percer l'isthme de Corinthe. Il disparaîtra mais reviendra ; il s'égalera à Dieu, jusqu'à ce qu'il soit convaincu d'imposture (V, 28-34). Rome est le dernier ennemi de Dieu et Néron joue un grand rôle. Il s'enfuira

La fin des temps est marquée chez les nations païennes, par une recrudescence des vices dont les principaux sont : l'idolâtrie, le blasphème et la luxure. Babylone, l'Égypte, les terres de Gog et de Magog, Rome, Samos périront pour leur péché (1). Dieu enverra un roi de l'Orient, du Soleil, dit le texte. Celui-ci mettra fin aux guerres dans le monde entier, soit par la victoire, soit par des traités, se laissant guider en tout selon le bon plaisir de Dieu. Son royaume connaîtra un état de prospérité matérielle et de ferveur religieuse inouïes. Le temple regorgera de richesses. La plupart des exégètes laissent au roi prédit son indétermination et l'entendent du Messie (2). Lagrange admet également le messianisme du passage, mais il lui semble que les traits de la physionomie du roi « sont trop précis et trop sobres pour ne pas signaler un personnage connu » (3). Il propose le nom de Jean Hyrcan « venu de l'Orient après son expédition contre les Parthes avec Antiochus Sidétès, et dont le surnom même rappelait l'Asie orientale. Le Roi a fait régner la paix en tout pays, soit par des guerres heureuses, soit par des traités, ce qui prouve bien qu'il n'était pas maître du monde, et ce fut bien le cas de Jean Hyrcan, fidèle à Antiochus Sidétès et ensuite à Démétrius II, après la capitulation de Jérusalem qu'il n'était pas opportun de rappeler, conquérant de Mâdâbâ, de Marissa et de Samarie. En tout cela il suivait les vues de Dieu, et Hyrcan fut en effet tenu pour prophète » (4). Cette identification prouverait avec surabondance

de Babylone et viendra chez les Perses. On lui reproche d'avoir pris le temple, brûlé les citoyens, détruit la ville et le peuple saints. La quatrième année, (peut-être y a-t-il allusion aux trois ans et demi de Daniel) une étoile apparaîtra et exercera le jugement (V, 137-178). Dans une autre description de la fin (V, 179-246) Néron achève de percer l'isthme de Corinthe. Tous les peuples périssent, excepté le peuple juste qui demeure pour l'éternité. La fin de Rome et du roi impie est encore prédite dans la péricope 344-433. C'est le Messie qui exerce le jugement. On voit que les *oracles sibyllins* manifestent une évolution analogue à celle des apocryphes palestiniens.

(1) P. Volz *(Jüdische Eschatologie*, p. 46 et suiv.) relève tous les passages eschatologiques des oracles sibyllins, mais note avec justesse qu'il n'est pas toujours facile de distinguer si la Sibylle émet une véritable prophétie eschatologique ou fait l'histoire du passé sous forme de prédiction *ex eventu*.

(2) Vers 652-701. Ce passage nous semble contenir le résumé de tout l'enseignement eschatologique du livre. Plusieurs autres passages renferment une eschatologie : 194 et suiv. ; 367-380 ; 538-544 ; 556-561 ; 568-583 ; 606-622 ; le bonheur messianique est décrit : 702-709 ; 724-731 ; 740-761 ; 767-784 ; 788-795 ; les signes de la fin sont repris dans 796-807.

(3) M.-J. Lagrange, *Le judaïsme*, p. 508-510.

(4) M.-J. Lagrange, *Le judaïsme*, p. 508-510.

que le Messie est un roi temporel et national, continuateur de l'histoire d'Israël. Son règne ne se distinguera des autres que par les victoires, par la prospérité du royaume et par la ferveur religieuse de ses sujets. Mais les oracles, comme Ézéchiel et comme le Nouveau Testament, invitent à porter les regards au delà de cet horizon restreint. Le royaume restauré aura à soutenir l'attaque de princes envieux décidés à ruiner le temple et à mettre à mort des hommes illustres. Ces princes arrivent en terre sainte, établissent leur trône autour de la ville et rassemblent les peuples infidèles. La voix de Dieu se fait alors entendre. Du ciel tombent les glaives de feu et des faisceaux flamboyants ; la terre tremble, les poissons de la mer, les bêtes des champs, les oiseaux du ciel, les esprits des hommes sont bouleversés devant l'Éternel. Les rochers se fendent, les montagnes s'écroulent et l'obscurité envahit l'univers. Les ravins des hautes montagnes se remplissent de cadavres et les ruisseaux, rouges de sang, inondent la plaine. Les murs fortifiés des ennemis s'écroulent, parce qu'ils n'ont pas voulu reconnaître la loi du grand Dieu et son jugement, mais ont levé la lance dans un assaut contre le temple. Tous seront jugés et anéantis par la guerre, le glaive, le feu et les eaux torrentielles. Des cieux tomberont soufre, pierres et grêle. La terre boira le sang des châtiés et les bêtes sauvages se repaîtront de leur chair. Israël, lui, sera miraculeusement protégé et le monde des îles et des villes reconnaîtra l'amour de l'Éternel pour les siens. Que les peuples se gardent de monter contre la ville sainte.

L'espérance messianique de la Diaspora ne diffère guère de celle des Palestiniens. Sous l'accumulation des images grandiloquentes, l'intervention divine en faveur de son peuple, le rôle de la ville sainte et du temple, la place du Messie, le privilège d'Israël rapprochent la description, à première vue universelle et transcendante, des tableaux de l'eschatologie terrestre et nationale. Les ennemis du Messie sont les peuples environnant la Palestine et les ennemis eschatologiques viennent de toute la terre. L'invitation aux peuples à ne pas participer au dernier assaut et la promesse d'une récompense montrent que tous les peuples ne prendront point part aux derniers combats. Inutile de chercher à concilier les événements cosmiques avec la préservation des élus et des peuples amis. Rien ne surpasse la toute-puissance de Dieu.

Que faut-il conclure de ce dépouillement des apocalypses à eschatologie terrestre et nationale ? Tout d'abord la place accordée aux ennemis dépend des circonstances historiques où Israël est placé. Maigre sous les Machabées, elle s'élargit durant la période romaine pour atteindre son maximum au temps de la ruine de Jérusalem. En second lieu, le schéma daniélique est à la base des conceptions sur la fin des temps. L'interprétation et l'adaptation sont évidentes. Le quatrième royaume est celui de Rome. Troisièmement, les ennemis eschatologiques sont d'abord l'empire oppresseur, tyran politique et en même temps adversaire religieux, puni pour ses crimes contre la nation et contre Jahvé, ensuite, le monde païen en général, qui refuse de reconnaître la domination de Dieu, du Messie et du peuple élu. En quatrième lieu, le Messie déploie une activité beaucoup plus marquée dans le châtiment des ennemis. Guerrier et juge, il leur livre combat et les anéantit. Enfin, parmi les ennemis de la fin des temps, on en distingue un, leur chef, qui n'est plus, comme Antiochus Épiphane, un personnage du présent, mais une figure idéale de l'avenir et que nous ne pouvons mieux désigner que par le terme Antéchrist ou Anti-Messie.

Au sujet de la forme des oracles, il est à noter que de plus en plus les images confuses de l'apocalyptique ont succédé aux prédictions concrètes du prophétisme. Le livre de Daniel exerce sur les productions de l'époque une influence capitale. Les symboles se multiplient et finissent par former une longue allégorie. De plus, l'auteur se charge de traduire ses visions sans toujours se croire lié ni à une stricte correspondance des traits, ni à une rigide uniformité de point de vue. Fruits de spéculations et de lectures, les descriptions ne présentent pas toujours une cohésion parfaite et forment un assemblage dont la synthèse est difficile à réaliser.

V. — Y a-t-il place dans l'eschatologie transcendante et céleste pour les ennemis du Royaume de Dieu ? Pour des ennemis politiques, évidemment non, puisque, par définition, ceux-ci appartiennent à l'eschatologie nationale. Mais il faut se garder de croire à l'existence d'une eschatologie tellement transcendante que la nation juive ne serait plus prise en considération par l'Éternel. Le judaïsme n'a jamais connu cet universalisme. Même quand la qualité de juif n'est pas comptée parmi les privilèges des élus, la distinction entre justes et impies sous-entend

que parmi les premiers il faut mettre en première place la descendance d'Abraham. D'ailleurs à côté de morceaux où l'eschatologie semble faire abstraction de toute nationalité, un même recueil, tel le livre d'Hénoch, en contient d'autres où l'eschatologie nationale reprend ses droits. Opposer eschatologie nationale à eschatologie céleste est une tentative condamnée par tous les documents. Les tableaux de l'eschatologie transcendante complètent les autres et représentent la même scène sur un plan plus élevé. Le drame eschatologique cesse d'être une lutte entre les nations et le peuple fidèle. C'est un jugement. Le Messie est le grand justicier de Dieu et non plus un héros. Les ennemis ne livrent pas un assaut ; ils subissent les effets de la colère de Dieu.

Telles apparaissent les descriptions de la fin des temps dans le second document du *Livre d'Hénoch*, dans le *Livre de l'exhortation et de la malédiction* (1) et dans le *Livre des paraboles* (2) du même recueil. D'après celles-ci, l'élu qui habite auprès de Dieu (3) et à qui a été remis le sceptre de la justice, fera, aux derniers temps, lever les rois et les puissants de leurs couches et les forts de leurs sièges ; il rompra leurs freins, brisera les dents des pécheurs ; il renversera les rois de leurs trônes parce qu'ils n'ont pas voulu reconnaître sa dignité et leur dépendance et qu'ils lèvent leurs mains contre le Très-Haut (4). Ailleurs les rois et les princes sont livrés aux élus pour être châtiés (5).

(1) Hen., XCI-CV (moins l'*Apocalypse des Semaines)*. D'après J.-B. Frey *(Apocryphes de l'Ancien Testament*, p. 366) et L. Dennefeld *(Le messianisme*, p. 200), cet écrit serait à dater du temps d'Antiochus Épiphane. Pour la généralité des critiques, il aurait vu le jour sous Alexandre Jannée ou Aristobule II, ou même sous les Hérodes.

(2) Hén., XXXVII-LXIX. Les opinions des critiques sur la composition des paraboles sont fort partagées. On a cherché de 150 à 65 après J.-C. une date qui leur convînt, sans arriver à un résultat certain. Sur le messianisme et les interpolations chrétienne voir L. Gry, *Les paraboles d'Hénoch et leur messianisme* Paris, 1910 ; E. Herstein, *Die Menschensohnfrage im letzten Stadium. Ein Versuch zur Einsicht in das Wesen des altchristlichen Schriftentums*, Berlin, 1911 ; N. Messel, *Der Menschensohn in den Bilderreden des Henoch*, dans les *Beihefte* de la *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, fasc. XI, Giessen, 1920 ; H. Gressmann, *Der Messias*, p. 373-379 ; M.-J. Lagrange qui avait déjà consacré une étude à cette question dans *Le messianisme* (p. 87-98), développe le système ébauché dans *Le judaïsme*, p. 242-258.

(3) Hen., XLVI, 1.

(4) Hen., XLVI, 3-8.

(5) Hen., XLVIII, 8-10. Ailleurs cette tâche est laissée aux anges afin de donner aux élus un spectacle de joie. Hen., LXII, 12.

Il y a, à cette époque, une poussée évidente d'universalisme et d'individualisme. Nous en trouvons déjà la preuve dans le *Livre d'Hénoch* où l'antithèse préférée n'est plus nations et Juifs, mais justes et pécheurs, bons et méchants, pieux et impies. Le caractère individualiste ressort à l'évidence de la préoccupation des auteurs d'apocalypses en face du débordement du mal. Ils en recherchent l'origine et se demandent comment il est possible que Dieu le supporte. Nous avons vu qu'Esdras et Baruch s'en scandalisent. Le *Livre d'Hénoch* et surtout le *Testament des douze Patriarches* en attribuent l'introduction dans le monde aux anges déchus et découvrent de la sorte, en rejoignant les premiers chapitres de la Genèse, les causes profondes de l'opposition messianique.

Les démons jouent déjà un rôle dans les conceptions religieuses juives des livres canoniques. Job représente Satan en compagnie des fils d'Élohim auprès de Jahvé (1). Satan rôde sur la terre et porte son attention sur les hommes. Au ciel, il implore de Dieu la permission de les tenter et d'être lui-même l'exécuteur des châtiments. L'ennemi des hommes prend une attitude plus agressive dans Zacharie (2). Il apparaît à la droite de l'ange de Jahvé pour accuser le grand Prêtre. Il s'efforce de lui enlever les privilèges du sacerdoce et demande son châtiment, moins pour ses crimes personnels que pour les prévarications de ses ascendants. L'ange de Jahvé lui crie : « Que Jahvé te réprime, O Ennemi ! » Voilà donc le diable ennemi non seulement des hommes, mais, en particulier, du grand-prêtre et par conséquent de Sion. Dans les Chroniques Satan devient un chef (3). Son nom perd l'article et est employé comme nom propre. De plus, il n'est plus seulement l'adversaire des hommes et instrument de Jahvé dans l'exécution de ses décrets, il est celui qui excite l'homme au mal. Le livre de la Sagesse déclare que par son envie il a introduit la

(1) *Job*, I, 6 et suiv. ; II, 1 et suiv. Cf. P. DHORME, *Le livre de Job*, dans les *Études bibliques*, Paris, 1926, p. 5.

(2) ZACH., III, 2 et suiv. K. MARTI (*Dodekaprophetén*, Tubingue, 1910, p. 408) et J. NOWACK (*Die kleine Propheten*, 2e édit., Goettingue, 1908, p. 362-363) ont voulu voir dans ce passage de Zacharie la personnification idéale de la voix accusatrice de la conscience. Voir la réfutation dans A. VAN HOONACKER, *Les douze petits prophètes*, p. 606 et É. TOBAC, *Les prophètes d'Israël*, t. II, p. 491.

(3) I *Paral.*, XXI, 1 ; II *Sam.*, XXIV, 1 attribuait à Jahvé l'excitation de David au mal ; ici c'est Satan qui remplit ce rôle.

mort dans le monde (1). Le livre de Tobie place à côté de Raphaël le démon Asmodée, qui, vaincu, est relégué au désert (2).

Les apocalypses ont largement développé ces idées de l'Ancien Testament. Le *Livre d'Hénoch* distingue, entre les anges déchus, les satans et les démons. Les premiers doivent leur déchéance à leur orgueil ou au péché qu'ils ont commis en s'unissant aux filles des hommes (3). Leur chef est Semyaza (4) ou Azazel (5). Les Satans tentent les hommes et les anges, les accusent devant Dieu et exécutent sur les damnés les jugements divins. Le chef suprême des démons est Satan (6). La démonologie du *Livre des Jubilés* ressemble beaucoup à celle du *Livre d'Hénoch.* L'union des anges veilleurs avec les filles des hommes est la cause de leur perdition (7). Les démons semblent être les esprits qui proviennent des géants, fils des anges prévaricateurs (8). Ils portent les hommes au mal (9). Leur chef est Mastîma (10), réplique de Satan dont il a toutes les attributions : tentateur (11), exécuteur des châtiments divins (12), ennemi d'Israël (13), grand adversaire et perturbateur de l'ordre divin (14). On lui sacrifie comme à un dieu (15).

Nulle part l'activité des démons n'est mieux mise en relief que dans le *Testament des douze Patriarches*. Les esprits mauvais sont nommés esprits de mensonge, esprits pervers, esprits de Béliar, esprits impurs, anges de Satan. L'homme y apparaît entouré d'une multitude de démons qui l'excitent au mal et le tour-

(1) *Sap.*, II, 24.
(2) *Tob.*, III, 8 ; VI, 14 ; VII, 11 ; 12 ; VIII, 3.
(3) HEN., IX, 6-8.
(4) HEN., VI, 7.
(5) HEN., X, 4 ; XIII, 1-2.
(6) HEN., XL, 7 ; XL, 4, LIV, 6 ; LIII, 3 ; LVI, 1 ; LXII, 11 ; LXIII, 1 ; LXVI, 1. Sur les démons, voir HEN., XXIX, 1 ; LXIX, 12 ; XCIX, 7. Sur Satan, voir HEN., LIV, 6 ; LIII, 3.
(7) *Jub.*, IV, 22 ; V, 1-9.
(8) *Jub.*, V, 7, 9.
(9) *Jub.*, X, 8.
(10) *Jub.*, X, 9.
(11) *Jub.*, XVII, 16 ; XVIII, 9, 12.
(12) *Jub.*, XLIX, 2.
(13) *Jub.*, XLVIII, 2, 9, 12.
(14) *Jub.*, X, 5 et suiv. ; XI, 5, 11 ; XIX, 28.
(15) *Jub.*, XXII, 17.

mentent dans les enfers. Les esprits tentateurs sont préposés aux péchés capitaux : fornication, gourmandise, dispute, malice, orgueil, mensonge, injustice (1), jalousie, envie, colère (2). D'autres excitent l'homme au meurtre, à l'idolâtrie et au plaisir (3). Ils obéissent à un chef nommé le Diable, le Prince du mensonge, notre Prince (4) et surtout Béliar (5).

Béliar a joué un si grand rôle dans les discussions sur l'Antéchrist que nous sommes bien obligé de nous y arrêter quelque peu (6). Il apparaît déjà dans le *Livre des Jubilés* (7), mais c'est dans le *Testament des douze Patriarches* qu'il devient le chef des esprits mauvais. Très souvent Dieu et Béliar sont opposés l'un à l'autre ; l'impureté éloigne de Dieu et rapproche de Béliar (8) ; au dernier temps, la perversité des hommes leur fera abandonner le Seigneur pour s'attacher à Béliar (9). Dieu est le Seigneur de la lumière et Béliar le maître des ténèbres (10). Il y a un royaume du Seigneur et un royaume de l'Ennemi (11). L'homme doit donc choisir entre Dieu et Béliar. Israël est l'enjeu de la guerre qu'ils se livrent (12). Comme Dieu, Béliar a sa cour ; aux sept archanges correspondent les sept esprits mauvais par qui tout le mal vient sur la terre (13).

Maintenant Béliar lutte sans cesse contre Dieu. A la fin des temps, il fera la guerre au Messie. « Le salut du Seigneur » se lèvera pour la tribu de Lévi et de Juda, et il fera la guerre contre

(1) *Test. Rub.*, II, 1-2 ; *Test. Jud.*, XIII, 12 ; *Test. Rub.*, III, 3-6 ; *Test. Jud.*, XVI, 1.

(2) *Test. Jud.*, XIII, 3 ; *Test. Sim.*, III, 1 ; IV, 7, 9.

(3) *Test. Dan*, II, 4 ; I, 7 ; *Test. Nepht.*, III, 3 ; *Test. Jos.*, VII, 4.

(4) *Test. Nepht.*, VIII, 4 ; *Test. Sim.*, II, 7 ; *Test. Jud.*, XIX, 4 ; *Test. Dan*, V, 6.

(5) *Test. Lev.*, III, 3 et passim.

(6) Nous publierons ailleurs une note, qui n'a pas sa place ici, sur Bélial dans l'Ancien Testament. Le changement de Bélial, בליעל, en Béliar ou Bérial est dû soit à des fautes de copistes soit au phénomène phonétique de dissimilation. On trouve aussi Belchor. Notre enquête sur les textes de l'Ancien Testament aboutit à cette conclusion : il n'est pas prouvé que Bélial, dans l'Ancien Testament, soit une désignation du démon.

(7) On y parle de fils de Béliar, et de l'esprit d'injustice qui est l'esprit de Béliar ; *Jub.*, I, 20 et XV, 20.

(8) *Test. Sim.*, V, 3.

(9) *Test. Iss.*, VI, 1.

(10) *Test. Jos.*, XX, 10 ; *Test. Nepht*, II, 6.

(11) *Test. Benj.*, IX, *Test. Dan*, VI.

(12) *Test. Dan*, VI.

(13) *Test. Rub.*, II, 1-2.

Béliar. Il tirera une éclatante vengeance de ses ennemis. Il délivrera les captifs et convertira au Seigneur tous les cœurs désobéissants (1). Béliar est ici le chef non seulement des esprits mais aussi de tous les révoltés contre Dieu. Le prince des démons est un véritable Antéchrist. Le Messie le vaincra et le jettera au feu (2).

Béliar, si facilement reconnaissable dans les *Testaments*, devient une figure fort énigmatique dans un passage des *Livres sibyllins*. Les critiques sont d'accord pour mettre à part les vers 46 à 92 du troisième livre de ces oracles.

En voici le contenu. Lorsque Rome dominera l'Égypte, arrivera le règne du roi immortel, le Messie. Ce sera un prince saint, tenant le sceptre d'un royaume qui s'étendra sur toute la terre et durera toujours. En ce temps-là trois hommes perdront Rome. Le jugement de Dieu anéantira les pécheurs par le feu et l'univers s'écroulera. Ce premier tableau, compris dans les versets 46 à 62, constitue une première partie du morceau.

Les vers 63 à 76 nous intéressent de plus près. Nous les traduisons littéralement : « Du milieu des Sébastains viendra dans la suite Béliar ; il soulèvera les hautes montagnes et arrêtera la mer, le grand soleil flamboyant et la lune éclatante ; il ressuscitera les morts et fera beaucoup de signes pour les hommes ; il n'accomplira aucun vrai prodige ; cependant, il séduit des mortels et séduira beaucoup d'hébreux fidèles et élus ainsi que d'autres hommes en dehors de la Loi, qui n'ont pas encore entendu la parole de Dieu. Mais lorsque les menaces du grand Dieu seront sur le point de s'accomplir et que l'élément igné se déversera à flots sur la terre et brûlera Béliar et les hommes présomptueux qui ont mis leur confiance en lui, alors la terre sera sous la domination d'une femme et obéira à tous ses commandements. » La fin de la péricope, 77 à 92, explique que lorsque la femme règnera, Dieu roulera le firmament comme un par-

(1) *Test. Jud.*, V, 10 et suiv.

(2) *Test. Lev.*, III, 3 ; *Test. Jud.*, XXV, 3 ; *Test. Rub.*, VI, 12. M.-J. LAGRANGE (*Le messianisme*, p. 75) croit que *Test. Lev.*, XVIII, 15 est une interpolation chrétienne sous l'influence de *Apoc.*, XX, 2-3. Nous admettons avec lui que les additions sont nombreuses dans les *Testaments* ; nous rejetons par exemple *Test. Jud.*, XXIV, 1-3. Mais Béliar n'est pas une donnée assez spécifiquement chrétienne pour qu'on soit en droit d'en attribuer à un chrétien l'introduction dans une œuvre juive. Nous estimons que les *Testaments* ont été interpolés, mais non transformés ou remaniés de fond en comble comme l'*Ascension d'Isaïe*.

chemin et le précipitera sur terre, réduisant tout par le feu.
L'unité du passage est fort contestée. Székely (1) et Frey (2) la maintiennent. Geffcken (3), Bousset, Gressmann (4) et Lanchester distinguent les vers 46 à 62 des vers 62 à 92. Volz (5) relie les vers 46-62 à 75-92 et retire du morceau 63-74. Si l'unité du passage est discutée, rien ne sert pour dater les vers 63 à 76 de recourir aux indices chronologiques contenus dans les vers 46 à 62 ou 77 à 92. Or, il faut bien avouer que la partie qui s'étend de 63 à 76 porte des traces d'une addition postérieure. Les versets 77 à 92 se rattachent très artificiellement à 63-76. Le trait d'union est amené gauchement au verset 75-76. Au verset 71, la phrase commence par « lorsque... » et elle finit sur cette indication : « alors le monde sera sous la domination d'une femme ». Que peut-il bien rester de la terre et des empires après le passage de Béliar et du feu du ciel ? La domination de la femme est d'ailleurs réaffirmée au verset 77. En second lieu, les versets 63 à 74 forment un tout au même titre que les deux péricopes 46 à 62 et 77 à 92 : mention d'un fait concret, triumvirat, venue de Béliar, domination d'une femme, puis description aux couleurs eschatologiques, intervention divine. Enfin, nous croyons que les deux morceaux 46-62 et 77-92 portent des indices d'une époque antérieure à celle de la péricope centrale. Le triumvirat dont il est question dans la première partie doit être antérieur à la main-mise définitive de Rome sur l'Égypte. Celle-ci est, en effet, présentée comme future. Tout compte fait nous estimons, avec J. H. Friedlieb (7) et G. F. Moore (8), que ce triumvirat est le plus célèbre de tous et celui qui intervint le plus dans les affaires d'Orient, le second triumvirat, formé par Auguste, Antoine et Lépide. Nous devons donc dater la pièce des environs de 40 avant J.-C. L'origine juive du morceau nous semble très probable à cause du rôle politique attribué au Messie et de l'animosité qui s'y révèle contre le nom latin. Les vers 77 à 92 pourraient bien être du même temps et de la même main. Dans

(1) S. Székely, *Bibliotheca Apocrypha*, p. 130.
(2) J.-B. Frey, *Apocryphes de l'Ancien Testament*, col. 426.
(3) J. Geffcken, *Komposition und Entstehung*, p. 15.
(4) W. Bousset-H. Gressmann, *Die Religion des Judentums*, p. 24, note 3.
(5) Lanchester, dans R. H. Charles, *The Apocrypha*, t. II, p. 371.
(6) P. Volz, *Jüdische Eschatologie*, p. 47.
(7) J. H. Friedlieb, *Χρησμοὶ Σιβυλλιακοὶ*, Leipzig, 1852, p. XXVII.
(8) G. F. Moore, *Judaism*, t. II, p. 330.

la femme qui régit le monde, il faut très probablement reconnaître une allusion à Cléopâtre. Cette identification nous paraît plus naturelle que celles qui y voient Rome, Zénobie ou un personnage eschatologique (1). Pour les versets 63 à 77, au contraire, la mention de Sébaste nous semble exiger une date plus rapprochée de nous. *'Εκ δὲ Σεβαστηνῶν* peut signifier « de parmi les empereurs ». C'est l'opinion de Lanchester (2), de Bousset (3) et de Charles (4). Mais comment Béliar sortirait-il de « parmi les empereurs » ? Il est vrai que Charles y voit une preuve du retour de Néron. De plus, il faut se garder d'identifier *Σεβαστηνός* avec *Σεβαστός*. Dans les textes où le mot *Σεβαστηνός* nous est conservé, il se rapporte toujours à la ville de Sébaste, nom de Samarie à partir de 29 après Jésus-Christ. La cohorte *Σεβαστηνῶν* était la cohorte des environs de Samarie (5). Nous aurions donc là une base ferme pour dater le morceau. Il ne remonterait pas au delà de 30 après Jésus-Christ. Est-il d'origine chrétienne ou juive ? En faveur de l'origine chrétienne, il faut faire valoir la ressemblance de Béliar et de l'homme du péché dans saint Paul : tous deux font des prodiges, mais des prodiges menteurs ; tous deux séduisent un grand nombre d'adeptes (6). Mais s'il y avait eu décalque, c'eût été de la part des oracles sibyllins et la dépendance serait plus sensible. La mention de Sébaste a mis les critiques sur une autre piste. Samarie est la patrie de Simon le magicien. Or, les actes apocryphes de Pierre racontent que l'imposteur simula la résurrection d'un mort (7). Ce serait la preuve de l'origine chrétienne du morceau et Béliar serait l'Antéchrist (8). Mais peut-on admettre qu'un chrétien fasse sortir de Samarie l'ennemi du Christ à la fin des temps ? Philippe y a fondé une communauté chrétienne et le souvenir de Simon le magicien ne devait pas exposer la ville à un anathème éternel.

(1) Voir S. Székely, *Bibliotheca Apocrypha*, p. 130, note 6.
(2) Dans R. H. Charles, *The Apocrypha*, t. II, p. 380.
(3) W. Bousset, *Der Antichrist*, Goettingue, 1890, p. 60.
(4) R. H. Charles, *Ascensio Isaiae*, p. LXVIII.
(5) La *σπεῖρα Σεβαστή* est à distinguer de la *σπεῖρα Σεβαστηνῶν*, la première étant la *cohors Augusta*, la seconde la *Cohors Sebastenorum*. Voir E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, t. I, p. 460-462.
(6) II *Thess.*, II, 3-10.
(7) Cf. E. Hennecke, *Neutestamentliche Apocryphen*, 2e édit., Tubingue, 1924, p. 219.
(8) C'est l'opinion de beaucoup de critiques Voir J. Geffcken, *Komposition und Entstehung*, p. 15.

Un Juif, au contraire, ennemi acharné des Samaritains, peut en faire la capitale du royaume du mal. Il y a en outre un indice assez significatif de l'origine juive du morceau. Le monde est divisé en deux classes : les Hébreux, fidèles, élus et les impies, en dehors de la loi, qui n'ont pas entendu la parole de Dieu. Il nous semble par conséquent plus probable que les vers 63-76 sont juifs et que Béliar désigne le chef des démons. Tout dans le contexte peut s'appliquer à un esprit, même son châtiment par le feu.

C'est donc à tort que, dans sa synthèse des croyances judéo-chrétiennes sur l'Antéchrist, R. H. Charles (1) fait de ce texte un pilier de toute sa construction et cherche dans ce passage des *Livres sibyllins* un témoignage de la fusion, opérée vers 90 après Jésus-Christ, entre les mythes de Béliar et de Néron *reversurus* (2).

En résumé, l'eschatologie céleste des Juifs, aux temps machabéens et néo-testamentaires, mentionne la présence, parmi les ennemis de Dieu et du Messie au jour du jugement, non seulement

(1) R. H. Charles, *The Revelation of St. John*, dans *The International Critical Commentary*, Édimbourg, 1920, t. II, p. 84.

(2) Mentionnons en passant le *Document sadocite*. Cet ouvrage a été découvert dans la Ghénizah du Caire. J.-B. Frey *(Apocryphes de l'Ancien Testament*, col. 401) croit que l'« on pourrait placer la composition du document entre la fin du IIe siècle av. J.-C. et l'an 70 après J.-C., plus près du premier terme que du second, en raison des invectives si ardentes dirigées contre le sacerdoce hellénisant et de la teinte « machabéenne » donnée aux espérances messianiques ». C'est l'avis de la plupart des critiques. Toutefois M.-J. Lagrange *(Le judaïsme*, p. 335) fixe la date de l'écrit vers l'an 200, après Jésus-Christ. Lagrange n'a guère été suivi mais, dans l'état actuel de nos connaissances, peut-on trancher le débat ? Il est donc prudent de n'employer l'ouvrage qu'avec circonspection. Signalons l'essentiel des idées qui pourraient vous intéresser. L'écrit est d'origine juive et l'auteur fait partie d'une communauté de réactionnaires. Il n'est pas sadducéen et s'il est pharisien, il l'est à la façon de sa secte. La première partie du document fait l'histoire du groupe. Dieu a livré autrefois son peuple entre les mains de Nabuchodonosor. Après 390 ans, une partie de ce peuple converti se tourna vers Dieu de tout son cœur et 20 ans après, Dieu lui donna un Docteur de Justice. Il ne fut pas écouté. Les Juifs lui préférèrent l'« homme de mensonge ». Alors, le Docteur de Justice se retira avec les siens, à Damas, et y conclut une nouvelle alliance. Le Docteur de Justice n'est pas le Messie. L'homme du mensonge d'après Lagrange (*op. cit.*, p. 334) est Barcochba. Docteur de Justice et homme du mensonge n'ont en tout cas des relations avec l'eschalotogie que pour autant que ces exaltés considéraient les temps où ils vivaient comme messianiques.

des pécheurs et des païens, mais encore des démons. Ces derniers, extrêmement nombreux, sont organisés en armées et préposés à des tâches particulières. Leur chef est Satan (1) ou Béliar ; c'est à un regain de leur activité qu'est dû le débordement d'iniquité et de perversion à la fin des temps. Contre eux Dieu envoie les bons anges et leur défaite au jour du jugement est parfois présentée comme l'œuvre de ses auxiliaires (2). La subordination du chef de l'opposition nationale au chef de l'opposition transcendante n'est affirmée explicitement nulle part. Il appartient à saint Paul de faire ce pas en mettant l'homme du péché sous la puissance directe de Satan.

(1) M. FRIEDLAENDER *(Der Antichrist in den vorchristlichen jüdischen Quellen,* Goettingue, 1906, p. 188 et suiv.) soutient que le Satan du livre d'Hénoch est l'Antéchrist. Il invoque les passages suivants : HÉN., XLVI, 4-5 ; HEN., LXIII, 7 et suiv. ; HÉN., XC, 24-27. Mais nous ne voyons pas comment ces textes prouvent l'opinion de l'auteur.

(2) Cf. HEN., LIV, 5-6.

CONCLUSION

Au terme de la première partie de notre étude, il importe de dégager la physionomie générale de l'opposition messianique dans l'Ancien Testament.

Cette opposition est avant tout collective et nationale. C'est le peuple et non l'individu hébreu qui est le gardien du monothéisme et du messianisme. La manifestation extraordinaire de Dieu, soit par une action souveraine de sa toute-puissance, soit par l'intervention d'un représentant, a pour but presque autant la gloire d'Israël que celle de Jahvé. Ni les prophètes, ni les voyants apocalyptiques n'ont renié cette espérance des premières visions d'avenir. Or, l'expansion du peuple choisi et l'établissement de sa suprématie sur toute la terre exigeaient l'abaissement et l'assujettissement non point d'individus, mais de nations. Bientôt même, le triomphe attendu prit les couleurs d'une revanche sur les vainqueurs et d'une vengeance contre leur tyrannique oppression.

L'opposition collective et nationale subit, depuis les premières espérances d'Israël jusqu'aux visions apocalyptiques, des transformations profondes. Avant les prophètes, elle ne groupait que les peuplades limitrophes de la Palestine. Du neuvième au sixième siècle, elle englobe les grandes puissances du temps et coalise bientôt tous les peuples de la terre. Ce sont les voyants préexiliens qui ont stigmatisé l'hostilité des peuples et jugé leur conduite d'un point de vue non plus seulement politique mais aussi moral. Pendant l'exil, les étrangers apparaissent comme des adorateurs de faux dieux et Ézéchiel dissocie, par ses visions sur Gog, histoire et eschatologie. La restauration et l'époque persane, sans jamais négliger l'opposition politique, dressent en face du peuple purifié, le monde païen hostile et corrompu. Enfin, Daniel décrit l'assaut livré à la nation sainte par les puissances païennes. En résumé, dans l'ensemble de son évolution, l'opposition messianique tend à comprendre dans son universalisme tout ce qui n'est pas Israël. Au caractère politique, elle ajoute un

caractère moral et religieux. De simple obstacle, elle devient menaçante, agressive et persécutrice. Sans renier ses attaches au nationalisme, elle apparaît à l'époque du Nouveau Testament comme l'incarnation du mal et de son action contre les fidèles.

Collective dans son origine et son développement, l'opposition se concrétise à diverses époques dans certains individus : le Pharaon, Sennachérib, Nabuchodonosor, Gog, Antiochus Épiphane, Pompée. Les trois premiers n'ont avec l'eschatologie que de lointains rapports. Les derniers, par contre, sont des personnages nettement eschatologiques et cependant, l'individualisme de l'opposition n'est, dans les traditions israélistes et juives, que secondaire. Non seulement les individus interviennent quand déjà l'hostilité des peuples forme une croyance eschatologique bien établie, mais l'action des chefs n'est jamais indépendante de celle des sujets. Leur opposition est de leur temps et de leur nation. Victorieuse de la résistance du Pharaon, vengeresse des insolences de Sennachérib, l'action de Jahvé rencontre à partir de l'exil des ennemis plus puissants et plus dangereux. Antiochus, le païen persécuteur, porte au comble l'hostilité et la malice.

Enfin, l'opposition eschatologique terrestre, phase de la lutte entre le bien et le mal, est dominée par le jeu des puissances ténébreuses. Les premières pages de la Bible annoncent une victoire des hommes sur l'esprit infernal. Les dernières productions juives décrivent l'action du monde invisible sur la terre et rangent les démons sous la dépendance d'un chef. Elles prédisent pour les temps eschatologiques un redoublement d'activité de la part des esprits et un triomphe définitif de Dieu.

A la fois céleste et terrestre, collective et individuelle, nationale et religieuse, l'opposition eschatologique de la tradition juive laisse un long chemin à parcourir avant que ne se forme le concept chrétien d'Antéchrist.

DEUXIÈME PARTIE

L'ANTÉCHRIST ET L'OPPOSITION AU ROYAUME MESSIANIQUE DANS LE NOUVEAU TESTAMENT

CHAPITRE I

Les ennemis du règne de Dieu dans les Synoptiques

L'Évangile a orienté l'opposition eschatologique dans une voie nouvelle (1). Le royaume de Dieu n'est plus terrestre et

(1) Outre les commentaires dont on trouvera la référence au cours du chapitre, on peut consulter les ouvrages suivants : P. BATIFFOL, *L'enseignement de Jésus*, 9e édit., Paris, 1909 ; C. J. CADOUX, *Judaism and Universalism in the Gospels*, dans *The Expository Times*, t. XXXVIII, 1926, p. 55-60 ; 136-140 ; A. CHARUE, *L'incrédulité des Juifs dans le Nouveau Testament*, Gembloux, 1929 ; G. DALMAN, *Die Worte Jesu*, Leipzig, 1898 ; 2e édit., 1930; A. DEISSMANN, *Licht vom Osten*, 4e édit., Tubingue, 1923 ; M. DIENEMANN, *Judentum und Urchristentum im Spiegel der neuesten Literatur*, dans la *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, t. LXXI, 1927, p. 401-416 ; C. ERBES, *Der Antichrist in den Schriften des Neuen Testaments*, dans les *Theologische Arbeiten aus dem rheinischen wissenschaftlichen Prediger-Verein*, Fribourg-en-Br., 1897, p. 1-57 ; P. FEINE, *Theologie des Neuen Testaments*, 4e édit., Leipzig 1922 ; L. DE GRANDMAISON, *Jésus-Christ, sa personne, son message, ses preuves*, 2 vol., Paris, 1928 ; P. JOÜON, *L'Évangile de Notre-Seigneur Jésus-Christ, traduction et commentaire du texte original grec, compte-tenu du substrat sémitique*, dans le *Verbum salutis*, t. V, Paris, 1930 ; P. KETTER, *Wenn aber der Messias kommt weisst niemand woher er ist*, dans le *Pastor Bonus. Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und Praxis*, t. XXXVII, 1926, p. 49-57 ; M.-J. LAGRANGE, *L'Évangile de Jésus-Christ*, dans les *Études bibliques*, Paris, 1930 ; J. LEBRETON, *La vie et l'enseignement de Jésus-Christ Notre-Seigneur*, dans le *Verbum salutis*, 2 vol., Paris, 1931 ; A. LEMONNYER, *Théologie du Nouveau Testament*, dans la *Bibliothèque catholique des sciences religieuses*, Paris, 1928 ; E. MEYER, *Ursprung und Anfänge des Christentums*, 3 vol., Stuttgart, 1921 ; A. SCHWEITZER, *Geschichte der Leben Jesu-Forschung*, 2e édit., Tubingue, 1921 ; H. WEINEL, *Biblische Theologie des Neuen Testaments. Die Religion Jesu und des Urchristentums*, dans le *Grundriss der theologischen Wissenschaften*, t. XIX, 4e édit., Tubingue, 1928.

national, mais universel et spirituel ; aussi les nations qui, de tout temps, formèrent la part la plus importante des ennemis de Dieu et du Messie, disparaissent-elles des prédictions eschatologiques. En second lieu, Jésus se présente en réalisateur des promesses et déclare le règne déjà inauguré : ses adversaires présents prennent, de ce fait, figure d'antéchrists. Enfin, le maître révèle à ses disciples quelques secrets de l'avenir, parmi lesquels l'hostilité au règne tient une place importante. Avant d'interroger saint Paul et saint Jean, c'est aux Synoptiques qu'il faut demander l'exposé des idées du christianisme naissant (1).

I. — Le Nouveau Testament atteste l'attente juive d'un royaume national et terrestre.

A la naissance du Baptiste, Zacharie, son père, bénit le Dieu d'Israël d'avoir visité son peuple et de lui avoir suscité une corne de salut pour le sauver des ennemis qui le haïssent. Jean a pour mission de préparer les voies du Seigneur et de donner au peuple la connaissance du salut (2). En termes moins bibliques, le *Benedictus* témoigne que les milieux où le Baptiste naquit et vécut, et où se conservait avec soin sa mémoire, avaient vu dans sa naissance l'annonce des temps messianiques, dont une des phases était la victoire d'Israël sur ses ennemis. Dans sa prédication, le Précurseur annonça l'imminence du royaume des cieux (3). L'inauguration se ferait par un jugement dans lequel la colère de Dieu n'épargnerait même pas les enfants

(1) Si nous suivions l'ordre chronologique des documents, il eût fallu commencer par l'étude de la seconde Épître de saint Paul aux Thessaloniciens, qui est antérieure à la rédaction actuelle de nos Évangiles. Sur la date de composition des Synoptiques voir J. Huby, *L'Évangile et les Évangiles*, dans *La vie chrétienne*, t. VII, p. 66-71 ; 117-119 ; 168-170 ; E. Jacquier, *Histoire des livres du Nouveau Testament*, 8e édit., Paris, 1924, t. II, p. 409-412 ; 440-442, 490-496. Sur la date de la seconde Épître aux Thessaloniciens, voir E. Jacquier, *op. cit.*, t. I, p. 94. Cependant les Évangiles rapportent des traditions antérieures à celles des lettres pauliniennes. Voir dans J. Huby (*op. cit.* p. 9-65) l'intéressant chapitre sur l'Évangile oral.

(2) Luc., I, 68-79.

(3) Marc., I, 4 ; Matth., IV, 1-2. A. Lemonnyer (*Théologie du Nouveau Testament*, p. 20) dit très bien : « Pour les Rabbins, le règne est essentiellement un salut et ne peut venir que comme tel. Pour Jean-Baptiste, le règne est à la fois salut et perdition et sa venue s'inaugure par un jugement. La conception de Jean s'apparente à celle d'Isaïe LVI, 1 : « Observez le droit et pratiquez la justice, car mon salut est proche et ma justice va se révéler. » Pour morales qu'elles soient pareillement l'une et l'autre, la mentalité du Baptiste et la

d'Abraham (1). Le grand Justicier sera le Messie : moissonneur de Jahvé, il battra les épis et vannera le froment sur l'aire (2). Et le Messie, c'est Jésus de Nazareth, dont il salue avec enthousiasme l'entrée en scène, mais dont la mission pacifique déçoit tous ceux qui attendent, comme lui, le jugement par le feu (3).

L'entourage du Baptiste professe des idées dont l'aboutissant naturel est l'attribution à Dieu d'ennemis eschatologiques et d'une victoire éclatante sur eux à la fin des temps : les Apôtres partageaient des idées semblables. Leur enthousiasme pour le Maître n'était point dégagé de préoccupations terrestres. Ils se scandalisaient à l'idée d'un Messie souffrant. Tous aspiraient en silence aux premières places dans le royaume (4). Leur indignation contre Salomé demandant la préséance pour ses deux fils n'est-elle pas mêlée d'un peu de jalousie ? (5) Ont-ils même jamais abandonné avant l'Ascension leurs vues humaines ? Au moment où Jésus allait les quitter, ils posent cette question révélatrice : « Est-ce en ce moment-ci que vous allez rétablir la royauté pour Israël ? » (6)

Quand Jésus inaugura sa prédication sur le règne de Dieu, il reprit tout d'abord une formule du Précurseur : « Faites pénitence, car le royaume de Dieu est proche (7), les temps sont accomplis. » (8) Mais bientôt, il déclara ouvertement que le royaume se réalisait, qu'il était fondé (9). Ce fut le thème principal des entretiens. Le langage de Jésus et celui de Jean, identiques pour certaines expressions, diffèrent essentiellement. Pour Jésus, le royaume n'est point le privilège d'une race ou d'une nation. Sans doute il aime son pays. Il pleure sur sa capitale (10). Il se déclare venu pour les brebis égarées de la maison

mentalité rabbinique, celle de Jean l'est plus foncièrement et moins optimiste touchant l'avenir d'Israël. »

(1) MATTH., III, 9 ; LUC., III, 8.
(2) MATTH., III, 11-12 ; LUC., III, 16-17.
(3) MATTH., XI, 2-3 ; LUC., VII, 18-20.
(4) MARC., VIII, 30-33 ; MATTH., XVI, 20-23.
(5) MATTH., XX, 20-24 ; cf. XVIII, 1.
(6) *Act.*, I, 6.
(7) MATTH., III, 2.
(8) MARC., I, 15.
(9) MATTH., XII, 28.
(10) MATTH., XXIII, 37-39 ; LUC., XIII, 34-35.

d'Israël (1). Il envoie ses premiers disciples aux seules villes de son peuple (2). Il a pour les enfants de Jérusalem les tendresses d'une mère (3). Mais il ne voit pas dans la qualité de Juif un titre suffisant pour participer aux biens messianiques. Seules sont requises les dispositions morales et intellectuelles des individus et, dans les individus, seuls les actes relevant de leur responsabilité les rendent dignes ou indignes du royaume. Les hommes n'auront à rendre compte au Dieu vivant que de leurs actions et de leurs pensées. Rien ne peut d'ailleurs être caché (4). Pour être sauvé, il suffit de porter sa croix et de suivre le Maître. Celui qui voudra sauver son âme la perdra, mais quiconque l'aura perdue pour le Christ et l'Évangile sera sauvé. Qu'importe à l'homme d'être le maître du monde, s'il fait tort à son âme (5). Préoccupé uniquement de la valeur morale de l'individu, Jésus ne lui demande que la justice. Les rites et les pratiques extérieures ne sont pas une garantie du salut (6). Une vérité d'ordre dogmatique préside à ces efforts vers une religion plus intérieure et plus universelle. Dieu est notre Père (7). Jahvé n'est pas la propriété d'Israël. Le païen est son fils au même titre que le Juif. Les pauvres et les pécheurs obtiennent du Père le pardon que les œuvres de la Loi n'avaient pu assurer aux scribes ni aux pharisiens orgueilleux (8). Dieu agit en Père : il ne mesure pas ses dons à l'aune de nos œuvres,

(1) MATTH., X, 5-6.

(2) MATTH., X, 23.

(3) MATTH., XXIII, 37. Sur le refus d'Israël d'écouter la voix du Messie et sur le scandale que produisit la réprobation du peuple élu, voir le très beau travail de A. CHARUE, *L'incrédulité des Juifs dans le Nouveau Testament*, Gembloux, 1929.

(4) MATTH., XXV, 14-30.

(5) MARC., VIII, 34-36 ; MATTH., XVI, 24-26 ; LUC., IX, 23-27.

(6) MARC., VII, 17-23 ; MATTH., XV, 10-20 ; MARC., XI, 25 ; MATTH., V, 23-24.

(7) L. VENARD, *Les origines chrétiennes*, dans J. BRICOUT, *Où en est l'histoire des religions*, Paris, 1911, t. II, p. 188-189 : « Le sentiment nouveau qui distingue essentiellement les disciples de l'Évangile, c'est le sentiment de la paternité de Dieu, c'est la foi au Père qui est dans les cieux. L'Ancien Testament n'ignorait pas sans doute la paternité de Dieu, mais c'était une idée générale, dont le caractère était plutôt juridique et national, c'était le peuple d'Israël dans son ensemble qui pouvait se dire fils de Dieu, la relation de filialité n'était pas établie entre l'individu et Dieu. Au contraire, l'idée de Dieu dans l'Évangile est caractérisée par ce trait, que chaque homme en particulier a droit de regarder Dieu comme son Père ! »

(8) MATTH., IX, 10-13 ; MARC., II, 13-17 ; LUC., V, 27-32 ; MATTH., XIX, 23-26 ; MARC., X, 23-27 ; LUC., XVIII, 24-27.

mais fait luire son soleil et tomber sa pluie sur le champ du méchant comme sur celui du juste (1). L'attitude du croyant envers lui se résume dans la confiance et la générosité : cherchez le royaume de Dieu et le reste vous sera donné par surcroît (2) ; soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait (3).

Dans la prédication du règne par Jésus, le nationalisme a fait place à un universalisme absolu. Conséquence immédiate : les ennemis du royaume d'Israël ne sont plus de ce fait les ennemis de Dieu et de son règne. Quel éclaircissement des idées sur l'opposition eschatologique ! Si haut que nous ayons pu en suivre les développements dans la tradition juive, nous avons constaté une intime connexion entre la conception nationale du messianisme et le rôle des adversaires terrestres. C'est même à la liaison de l'espérance eschatologique avec les réalisations de promesses matérielles que nous avons attribué l'origine des croyances israélites sur l'opposition terrestre au royaume de Dieu (4). A cette union ancienne et constante, Jésus apporte désormais les nécessaires distinctions. La religion n'est plus la chose d'un peuple ; par conséquent, les ennemis de ce peuple ne sont plus nécessairement les ennemis de Dieu. L'humanité n'est plus divisée en deux clans par une question de race ou de nationalité ; l n'y a de vraies valeurs pour le salut que les dispositions morales et intellectuelles de chacun.

Cependant, ne retrouverait-on pas dans l'Évangile, un souvenir des traditions juives sur l'assaut livré à Sion par des troupes innombrables de païens ? L'enseignement juif des temps néotestamentaires se ramenait à ces deux assertions : premièrement, il y aura des guerres à la fin des temps ; deuxièmement, ces guerres seront dirigées contre le royaume d'Israël. On ne pourrait citer une seule apocalypse qui ne témoigne de ces croyances. Toutefois, il n'est pas impossible de les trouver dissociées, même dans la tradition juive. Ainsi, le IV[e] *Livre d'Esdras*, par exemple, contient cette prophétie : « Et les uns auront le dessein de combattre contre d'autres, cité contre cité, lieu contre lieu, peuple contre peuple, et royaume contre royaume. » (5) Mais la haine

(1) Matth., V, 45.
(2) Matth., VI, 33.
(3) Matth., V, 48.
(4) Cf. *supra*, p. 45.
(5) IV Esdr., XIII, 31 : « Et in alios alii cogitabunt bellare, civitates civita-

entre les peuples n'est qu'un prélude au rassemblement général contre le royaume des saints ; c'est une marque de la corruption du monde, au même titre que le débordement de tous les vices, et cette perversion générale appellera, à la fin des temps, la vengeance de Dieu. Jésus reprend une partie seulement des croyances juives, celle notamment qui s'harmonise avec l'universalisme du royaume : « Avant la fin des temps, prédit-il, il y aura des guerres et des bruits de guerre. » (1)

Mais les luttes intestines ne seront suivies d'aucune attaque des peuples contre le royaume de Dieu. La guerre eschatologique contre Sion est remplacée par les persécutions contre les chrétiens : « Alors on vous livrera pour le supplice et on vous fera mourir, et vous serez en haine à toutes les nations, à cause de mon nom. » (2) Nous discuterons plus loin le caractère eschatologique des chapitres qui contiennent ces oracles. Pour le moment, bornons-nous à signaler qu'ils font partie de la révélation de la fin des temps par Jésus, de cette partie de l'Évangile qu'on est convenu d'appeler « l'apocalypse synoptique ».

Luc offre un exemple tout aussi typique. Dans la prédiction sur la ruine de Jérusalem, il fait dire à Jésus : « Malheur à celles qui sont enceintes et à celles qui allaiteront dans ce temps-là ! Car il y aura une grande nécessité dans le pays et déchaînement de colère sur le peuple, et ils tomberont au fil de l'épée et ils seront réduits en captivité parmi toutes les nations, et Jérusalem sera foulée par des gentils, jusqu'à ce que *les temps des gentils* soient arrivés à leur terme. » (3) « Jérusalem foulée aux pieds » et « les

tem et locus locum et gens ad gentem et regnum adversus regnum. » Pour la prophétie de l'Ancien Testament voir: ISAI., XIX, 2 ; AGG., II, 7 ; ZACH., VIII, 10-11.

(1) MATTH., XXIV, 6-7 ; MARC., XIII, 7-8 ; LUC., XXI, 9-10. Pour la tradition apocalyptique juive cf. HÉN., XCIX, 4, IV ESDR., IV, 51 et suiv., VIII, 63 et suiv. ; *Apoc. Bar.*, XLVIII, 30-37 ; LXX, 2 et suiv. ; *Sib.*, II, 153 et suiv. Voir ces textes dans H.-L. STRACK-P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, Munich, 1928, t. IV, p. 977-981 ; les rabbins ont la même doctrine. Le même auteur cite leur témoignage *op. cit.*, p. 981-986.

(2) MATTH., XXIV, 9 ; MARC., XIII, 9 ; LUC., XXI, 12. P. JOÜON *(L'Évangile de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, p. 148-149) note : « *Παραδώσουσιν ὑμᾶς εἰς θλῖψιν* : on est bien tenté de traduire « on vous livrera aux tourments ou à la torture », mais on voit clairement par MARC., XIII, 9, que le sens est : « on vous livrera (aux tribunaux) pour qu'on vous tourmente ». Matthieu conserve le cadre des institutions du temps. »

(3) LUC., XXI, 23-24.

temps des gentils » sont des expressions caractéristiques de l'apocalyptique juive. Daniel et les livres des Machabées décrivent l'humiliation de la capitale par la même expression que Luc : πατεῖν, fouler (1). L'Apocalypse de saint Jean rapporte le même trait (2). Si l'image est consacrée pour marquer la désolation des Juifs, ne faut-il pas chercher dans les mêmes sources l'origine de l'expression qui suit : « temps des gentils » ? (3). Daniel fait durer la domination d'Antiochus Épiphane « un temps, des temps et une moitié de temps » (4). L'expression « temps des gentils » pourrait être empruntée à Ézéchiel, mais le sens que le prophète lui donne est tellement en opposition avec celui de Luc, qu'on hésite à admettre une référence au prophète de l'exil. Le fils de Bouzi parle, en effet, du temps des Gentils, dans un oracle contre l'Égypte et l'Éthiopie : c'est le temps où Dieu manifestera sa colère contre les nations (5). Dans le troisième Évangile, comme dans Daniel et dans l'Apocalypse, le temps où la ville sainte sera foulée est l'époque de la victoire et non de la défaite des nations. C'est donc avec la prophétie de Daniel que nous devons comparer l'expression de Luc.

Dans les deux, il s'agit bien d'une défaite de Jérusalem et d'une oppression par des non-Juifs. Dans Daniel, le sens est manifeste. Dans Luc, il n'est pas moins douteux. Le verset fait partie d'une péricope qui a trait à la destruction de Jérusalem. Toutefois leur accord semble s'arrêter là. Chez le voyant de Babylone, ce temps est celui de l'abomination de la désolation, de la perversion la plus complète. C'est le complément des crimes accumulés au cours de toute l'histoire du monde, pour que soit atteinte la mesure décrétée par Dieu. Dans Luc, au contraire, il est probable que par temps des nations, il faille entendre l'épo-

(1) DAN., VIII, 13 ; I *Mach.*, III, 45, 51 ; IV, 60 ; II *Mach.*, VIII, 2 ; voir ZACH., IX, 15.

(2) *Apoc.*, XI, 2 : ἐδόθη τοῖς ἔθνεσιν, καὶ τὴν πόλιν τὴν ἁγίαν πατήσουσιν.

(3) LUC., XXI, 24 : καιροὶ ἐθνῶν.

(4) DAN., VII, 25 ; VIII, 14 ; IX, 27 ; XII, 11 ; I *Mach.*, I, 57 ; IV, 51-53.

(5) EZECH., XXX, 2-9 :

« Ainsi parle le Seigneur Jahvé :
Hurlez ! Ah ! ce jour !
Car le jour est proche, le jour est proche pour Jahvé !
Jour de nuage ! Ce sera le temps des nations !
Une épée viendra sur l'Égypte
Et il y aura de l'angoisse en Éthiopie. »

que de leur conversion. On doit tout d'abord reconnaître que le temps où les nations domineront sur la ville sainte coïncide avec l'époque où l'Évangile leur sera porté (1). De plus, si nous examinons dans Marc et Matthieu les passages qui précèdent de peu les péricopes parallèles à Luc, nous y trouvons un verset qui a rapport à l'état des Gentils avant la fin. Marc, XIII, 9-13 annonce des persécutions. Le verset 9 prédit la haine à cause du nom de Jésus ; le verset 11 conseille la confiance en Dieu, pour trouver de quoi répondre aux juges ; les versets 12 et 13a, annoncent des luttes intestines et promettent le salut à celui qui aura tenu bon. Entre le verset 9 et 11, interrompant la trame du discours, Marc écrit : « Et il faut d'abord que dans toutes les nations soit proclamé l'Évangile. » Matthieu, XXIV, 9-14 prédit les persécutions et la haine, la chute de beaucoup, la venue de faux prophètes, le refroidissement de la charité et le salut pour celui qui persévère (versets 9-13). En conclusion, au verset 14, il écrit : « Et cet Évangile du royaume sera prêché dans tout l'univers, en témoignage pour toutes les nations ; et alors viendra la fin. » Luc reprend un texte très voisin de celui de Marc, mais il saute le verset 10. Pourquoi l'omission d'une prophétie qui eût si bien convenu à un ouvrage destiné aux nations ? Est-ce parce qu'il se réservait d'en donner l'équivalent par la mention du temps des gentils ? La fin est explicitement nommée par Matthieu et Luc ; implicitement par Marc qui écrit « d'abord ». Donc tous visent la même époque. Il est probable que Luc, comme les deux premiers évangélistes, voit dans ce temps l'époque où la vigne passe à d'autres (2). S'il ne dit pas en toutes

(1) Le verset qui suit (Luc., XXI, 25) mentionne en effet le dernier jugement et leur prédit une angoisse particulière : « Et il y aura des signes dans le soleil et la lune et les étoiles, et sur la terre une angoisse des nations inquiètes du bruit de la mer et de son agitation. »

(2) M.-J. Lagrange, *Évangile selon saint Luc*, dans les *Études bibliques*, Paris, 1921, p. 529 : « Manifestement c'est une perspective ouverte sur la période qui suivra la ruine de Jérusalem, et rien n'oblige à penser que les temps des nations seront plus courts que ceux des Juifs. Luc n'a pas placé l'apostolat de toutes les nations avant la ruine de Jérusalem ; après, le temps ne manquera pas. Cependant il n'est rien dit là-dessus, non plus que sur la conversion des Juifs. » Pour lui l'expression « est encore une manière de dire que la vigne est donnée à d'autres ». Voir aussi E. Klostermann, *Das Lukas-Evangelium*, dans le *Handbuch zum Neuen Testament*, t. I, 2e édit., Tubingue, 1929, p. 203. Cet auteur ne se prononce pas entre les deux sens possibles : celui de Daniel et celui de Marc., XIII, 10 équivalant à *Rom.*, XI, 25. A. Loisy *(Les Évangiles synoptiques*,

lettres que le temps des gentils est celui de leur conversion, c'est qu'il croit l'avoir dit ailleurs assez clairement. Par conséquent, le troisième évangéliste nous offre à son tour un cas de l'évolution des croyances. Tandis que dans Daniel, la fin des temps voit le triomphe des nations sur le royaume de Dieu, dans Luc ce triomphe est restreint à la domination sur l'État juif ; et tandis que les nations étaient jadis hostiles à Dieu, elles ont tellement dépouillé leur hostilité que le temps de leur victoire est celui de leur conversion. Cet exemple et celui des guerres intestines chez les nations suffisent à montrer que l'opposition eschatologique a perdu, dans les trois premiers évangiles, son caractère national et que si d'anciennes formules subsistent, la révélation nouvelle introduit un esprit qui les vide de leur particularisme.

II. — Si la prédication de Jésus dénationalisa la religion, elle modifia en conséquence les conceptions eschatologiques. « Ce qui distingue essentiellement l'eschatologie chrétienne de l'eschatologie juive, écrit Prat, c'est la foi au double avènement du Christ. Les espérances messianiques sont déjà réalisées, mais en partie seulement ; les anciennes prophéties s'expliquent et se précisent à la lumière de l'histoire. » (1) Au double avènement du Christ correspondent une double fondation du royaume et un dédoublement de l'opposition messianique.

Jésus enseigne nettement que le Royaume est inauguré de son vivant. Interrogé par les Pharisiens sur l'époque de la venue du règne de Dieu, il répond : « Il ne vient pas, le règne de Dieu, de façon qu'on puisse en observer la venue et l'on ne dira pas : Il est ici ou là, car voici que le règne de Dieu est au milieu de vous : *ἐντὸς ὑμῶν.* » (3) Des anciens et des modernes ont traduit *intra vos* par dans vos cœurs, à l'intérieur de vos âmes. Les Pères aimaient y voir la grâce sanctifiante (4) ; les Réformés, le carac-

Ceffonds, 1908, t. II, p. 425) pense que le temps des nations est celui pendant lequel les gentils souilleront Jérusalem de leur présence, de leurs cruautés, de leur idolâtrie.

(1) F. PRAT, *La théologie de saint Paul,* dans la *Bibliothèque de théologie historique,* Paris, 1925, 11[e] édit., t. II, p. 431.

(2) Cf. A. LEMONNYER, *Théologie du Nouveau Testament,* p. 36-38.

(3) LUC., XVII, 20-21 : *Οὐκ ἔρχεται ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ μετὰ παρατηρήσεως, οὐδὲ ἐροῦσιν· Ἰδοὺ ὧδε ἤ· ἐκεῖ ἰδοὺ γὰρ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἐντὸς ὑμῶν ἐστιν.*

(4) Voir l'opinion des auteurs anciens dans J. KNABENBAUER, *Commentarius in quatuor s. Evangelia Domini N. Jesu Christi.* T. III. *Evangelium secundum Lucam,* dans le *Cursus Scripturae Sacrae,* Paris, 1896, p. 488-490.

tère invisible de l'Église (1) ; les libéraux, l'intériorisation morale du royaume (2). Mais le contexte répugne à une telle exégèse : les Pharisiens auxquels la parole s'adresse, n'ont pas réalisé dans leur cœur le royaume de Dieu. Il faut donc traduire ἐντὸς ὑμῶν par « au milieu de vous » ou « au dedans de vous », mais dans ce dernier cas, en prenant le pronom pour un collectif : le règne de Dieu est déjà parmi vous, au milieu de la nation (3). A

(1) C'est sans doute par esprit de tradition que P. FEINE (*Theologie des Neuen Testaments*, p. 79) maintient encore ce sens : « Man soll nicht auf apokalyptische Vorzeichen achten, auch nicht ein räumliches Kommen des Reiches erhoffen, sondern das Reich Gottes ist « inwendig in euch », wie Luther, oder in « euren Herzen », wie Ephräm der Syrer auslegt. Nur bei dieser Auffassung ist die Antithese korrekt. Wäre das Reich in ihrer Mitte, so wäre es ja in der Tat hier oder da. Der Haupteinwand gegen dieses Verständnis ist der, dass Jesus zu den Pharisäern nicht sagen könne, das Reich Gottes sei in ihren Herzen. Aber vielleicht hat er ihnen gerade sagen wollen, das Reich sei nicht für sie bestimmt, weil es im Innern des Menschen vorhanden sei. » Les raisons de Feine ne sont pas concluantes. Jésus dit que le règne n'est pas ici ou là mais qu'il est « au milieu de vous ». Or s'il est « parmi vous », il est « ici ou là ». Feine pose mal le problème : il ne s'agit pas de savoir si le règne est ici ou là, mais si des signes précurseurs sont nécessaires. Qu'il soit dans les âmes ou en dehors des âmes, le règne est quelque part. L'antithèse n'est pas à mettre entre « ici ou là » et « nulle part à l'extérieur », mais entre la façon d'attendre le royaume, telle que l'enseignaient les Pharisiens, et la venue telle qu'elle s'est produite. Pour les rabbins, la venue du Messie devait être précédée de signes, de façon à pouvoir être observée ; παρατήρησις signifie l'observation des astres ou des présages. Jésus leur affirme que de fait la réalisation du royaume ne s'est pas faite selon leur sagesse. Sans qu'on ait pu dire : le royaume vient, il est ici ou là, le voilà au milieu d'eux. Que Jésus ait voulu signifier, par cette parole, que le royaume n'était pas destiné aux Pharisiens, c'est très peu vraisemblable. Il n'y mettra pas tant de forme.

(2) A. WEINEL (*Biblische Theologie des Neuen Testaments. Die Religion Jesu und des Urchristentums*, dans le *Grundriss der theologischen Wissenschaften*, t. XIX, 4e édit., Tubingue, 1928, p. 50-51) maintient qu'il peut s'agir de l'idée abstraite d'une présence toute spirituelle et morale dans les âmes, mais accorde que le sens « parmi vous » est plus naturel. Pour se faire une idée de l'embarras des eschatologistes devant ce texte voir : A. LOISY, *Les Évangiles synoptiques*, t. II, p. 403. Pour cet auteur (*op. cit.*, p. 404) tout ce qui serait à retenir du texte de Luc est « que l'on n'aura pas à se préoccuper de savoir si le royaume est arrivé ici ou là, parce que, lorsqu'il viendra, il sera tout à coup présent à tous ». Voir la réfutation dans M.-J. LAGRANGE, *Évangile selon saint Luc*, p. 461.

(3) Cette pensée est parallèle à LUC., XI, 20. En faveur de l'intériorisation du royaume on fait remarquer que ἐντός ne signifie pas « au milieu de » (on aurait ἐν μέσῳ ὑμῶν) mais « au-dedans de » (Cf. *Psalm.* XXXVIII, 4 ; CII, 1). M.-J. LAGRANGE (*Évangile selon saint Luc*, p. 461) répond : « Mais ce n'est qu'une subtilité. Nous ne disons pas que ὑμῶν s'entende des individus, comme si le règne avait paru parmi eux, comme une quantité de même nature. On peut très bien — en modifiant légèrement la seconde opinion — entendre : « au-dedans de vous » comme nation, dans l'intérieur du peuple de Dieu. Et alors l'exemple de Xéno-

ce témoignage s'en ajoutent d'autres non moins significatifs. Dans la louange du Baptiste, après le renvoi de la délégation, Jésus affirme que Jean est le plus grand des hommes, mais que le plus petit dans le royaume des cieux est plus grand que lui (1). Depuis les jours de Jean jusqu'à présent, le royaume des Cieux est pris de force et les violents s'en emparent, c'est-à-dire que jusqu'à Jean prévalait l'ancienne économie des Prophètes et de la Loi, mais, depuis la venue du Baptiste, un saint zèle anime les disciples et les pousse à la conquête du règne (2). Jean, le plus grand des hommes dans l'ancien ordre des choses, est le plus petit dans le nouveau. Dans une autre occasion, Jésus proclame le bonheur de ceux qui l'écoutent : les justes ont désiré voir les choses qui se réalisent maintenant et entendre ce que les disciples entendent. Ce qui fut refusé aux âmes pieuses de l'Ancien Testament est accordé aux fidèles. C'est donc que sont accomplis les temps de la réalisation de la promesse (3). Enfin les paraboles enseignent la présence du royaume : celles du grain de sénevé, de la semence et du levain, de l'ivraie et du filet sont les plus significatives.

A royaume présent et spirituel, conviennent des ennemis présents et spirituels. Le diable en est le principal. Son empire sur le monde est plus profond et plus universel dans les Synoptiques que dans n'importe quel livre de l'Ancien Testament ou de l'apocalyptique apocryphe (4).

phon rejeté par Field est topique : καὶ ἄλλα ὁπόσα ἐντὸς αὐτῶν καὶ χρήματα καὶ ἄνθρωποι ἐγένοτο, πάντα ἔσωσαν (*Anab.* I, X, 3), donc ἐντὸς αὐτῶν, « à l'intérieur de leur position, dans leurs lignes ». On peut aussi tirer argument en faveur de l'actualité du règne de la correspondance de ἰδού ... ἰδού ce qui, dit M.-J. LAGRANGE (*op. cit.*, p. 460), « indique une solution plutôt actuelle que future ». Voir W. BAUER, *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur*, 2e édit., Giessen, 1928, col. 418.

(1) MATTH., XI, 10-11 ; LUC., VII, 28 ; Cf. M.-J. LAGRANGE, *Évangile selon saint Luc*, 219-221.

(2) LUC., XVI, 16 ; MATTH., XI, 12. Cf. M.-J. LAGRANGE, *op. cit.*, 439-440 ; *Évangile selon saint Matthieu*, dans les *Études bibliques*, Paris, 1923, p. 221.

(3) MATTH., XIII, 16-17 ; MARC., IV, 10-12 ; LUC., VIII, 9-10.

(4) P. VOLZ (*Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba*, Tubingue, 1903, p. 81) écrit : « Der Dualismus ist im Judentum nicht zu voller Schärfe ausgebildet. Wohl redet man,... von zweierlei Menschen, von einer Zerteilung der Menschheit in Judenschaft und Heidenschaft, die sogar zur geographischen Scheidung veräusserlicht wird, man redet von Menschen Gottes und Menschen Beliars. Aber die σάρξ ist doch eigentlich nirgends, wenigstens im palästinen-

Marc assigne à l'action diabolique la cause de l'insuccès partiel de l'Évangile. Le démon connaît la messianité de Jésus (1), il proclame sa sainteté. Il a aussi conscience d'être l'impur et l'adversaire du Très Haut (2). Son règne sur le monde est menacé par la venue du Messie. Aussi, avant même que Jésus ne commence son apostolat, essaye-t-il de l'en détourner. En plaçant au début de son évangile le récit de la tentation et de la défaite de Satan, Marc indique la signification de l'apostolat de Jésus : c'est un duel entre le bien et le mal, entre l'auteur du mal et le représentant de Dieu. Il montre également le dénouement du drame : la victoire du Christ (3). Devant les exorcismes, les démons s'enfuient en criant : « Tu es venu pour nous perdre » (4) ; « ne nous tourmente pas, qu'avons-nous à faire ensemble ? » (5) Jésus compare l'empire de Satan sur les hommes à une sorte de royauté. Aux pharisiens qui attribuent à Béelzébub son pouvoir sur les démons, le Sauveur répond : « Comment Satan pourrait-il chasser les démons ? Car si un royaume est divisé, il ne pourra subsister. » (6) Le démon tient les hommes enchaînés

sischen Judentum, gerade zu mit der *ἁμαρτία* identifiziert; ein Ausdruck wie der in II Kor. IV, 4, *ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου* (*ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου* Joh. XII, 31) lässt sich in der jüdischen Theologie nicht finden, und ein Vergleich der jüdischen Literatur mit der neutestamentlichen in diesem Punkt ergiebt, dass der Dualismus im N. T. schärfer ist als im zeitgenössischen Judentum. Im N. T. ist der Satan durchweg eine zum Greifen plastische Gestalt, ein selbtständiger Gegengott, Herrscher dieser Welt ; im Spätjudentum verliert er wie so ganz den Charakter des Werkzeuges, zum mindesten sind die Aeusserungen über ihn wechselnd und verschiedenartig. Dies mag seinen Grund darin haben, dass uns im N. T. noch mehr die Anschauungswelt des Volkes entgegentritt, in den behandelten jüdischen Schriften hingegen daneben und darüber die Anschauungswelt der Weisen und der Rabbinen, und darin dass die « Person » des Heilandes dem Satan vollends die Persönlichkeit und den Charakter der schlichten Wiedergöttlichkeit verschafft hat. »

(1) Marc., I, 24 ; III, 11 ; V, 7.

(2) Marc., I, 24 ; V, 7 : *ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ, ὁ υἱὸς τοῦ ὑψίστου*

(3) Marc., I, 13.

(4) Marc., I, 24.

(5) Marc., V, 7. Cf. M.-J. Lagrange, *Évangile selon saint Marc*, dans les *Études bibliques*, Paris, 1920, p. 123.

(6) Marc., III, 22-24. Les variantes portent *Βεεζεβούλ*, *Βεελζεβόύλ* et *Βεελζεβούβ* du nom primitif בעל זבוב, dieu d'Accaron, II *Reg.*, I, 2, 3, 6, 16 que la traduction de Symaque transcrit *Βεελζεβούβ*. L'expression signifie baal des mouches. Elle a été changée en בעל זבול, dieu du fumier ou dieu de l'habitation, qui aura pu donner lieu au jeu de mot de Matth., X, 25 avec *οἰκοδεσπότης*. Dans le Nouveau Testament, il est le prince des démons. Cf. M.-J. Lagrange, *Évangile selon saint Marc*, p. 64-65 ; W. Bauer, *Griechisch-*

au mal. Il doit d'abord être vaincu ; mais il défend son domaine (1). « Tandis que Jésus distribue au peuple la bonne parole, Satan veille comme un oiseau affamé, épiant les occasions favorables pour dérober la graine semée : il s'approche des auditeurs, afin de rendre la parole inefficace en leurs âmes qu'il distrait et détourne de la lumière. » (2)

Dans les textes communs à Matthieu et à Luc, le récit circonstancié de la tentation, que Marc avait à peine signalée, contient des enseignements très nets sur le pouvoir et l'activité diaboliques. Satan est le maître de ce monde. La puissance et la magnificence des royaumes lui ont été remises et il les donne à qui il veut (3). Distributeur d'un pouvoir à son service, il y met une condition : il requiert pour lui un honneur qui ne revient qu'à Dieu, l'adoration. Par cette prétention, il se fait l'égal de Dieu et il dévoile où tendent ses efforts pour se soumettre les consciences humaines (4). Devant un homme extraordinaire qu'une voix céleste vient de proclamer Fils de Dieu et dont la mission pourrait bien être messianique, Satan, menacé dans son domaine, met tout en œuvre pour suborner Jésus et l'opposer à Dieu. Les tentations revêtent un caractère messianique (5). Dès cette première heure du ministère public, la lutte est ouverte ; elle ne cessera plus. Les Synoptiques donnent à entendre d'où viendront les obstacles à l'apostolat du Maître et des Apôtres. Comme le dit justement A. Charue : « Nous soupçonnons aussi, dès lors, la véritable origine de ces erreurs messianiques qui, si souvent, empêcheront les âmes de s'accorder à la tonalité évangélique et qui, pendant toute la vie publique de Jésus, prolongeront sournoisement l'épreuve inaugurée au désert. La lutte entre la lumière et l'erreur ne cessera d'opposer la vraie et la fausse conception du messianisme ; le récit des tentations

Deutsches Wörterbuch, col. 218 ; H.-L. STRACK-P. BILLERBECK (*Kommentar zum Neuen Testament*, t. I, p. 632) établit que Béelzébub « trägt diesen Namen nicht in Anlehnung an den Götzennamen Beelzebub, sondern weil ihm der זִיבּוּל, das Düngen, d. h. der gesamte gözendienerische Opferkultus galt ».

(1) MARC., III, 27.

(2) A. CHARUE, *L'incrédulité des Juifs dans le Nouveau Testament*, p. 158.

(3) LUC., IV, 6.

(4) LUC., IV, 7 ; MATTH., IV, 9.

(5) Voir P. KETTER, *Die Versuchung Jesu nach dem Berichte der Synoptiker*, dans les *Neutestamentliche Abhandlungen*, t. VI, fasc. 3, Munster-en-W., 1918, p. 130-132 ; A. J. VOGELS, *Die Versuchungen Jesu*, dans la *Biblische Zeitschrift*, t. XVII, 1926, p. 238-255.

dominera et expliquera tout le développement de l'Évangile. » (1)

Les péricopes propres à Matthieu confirment cette exégèse des récits de la tentation. Dans la parabole de l'ivraie, Satan est l'ennemi du Semeur et l'explication donnée par Jésus dit explicitement que le semeur est le Fils de l'homme tandis que l'ennemi est le diable (2). En ajoutant que la moisson se fera par les anges à la consommation du siècle et qu'alors seulement l'ivraie sera jetée au feu, Jésus dit équivalemment que l'action hostile du diable s'exercera à travers toute l'histoire et s'opposera au libre épanouissement de l'œuvre évangélique (3). La ruine des démons n'aura lieu qu'au grand jugement, mais dès maintenant les esprits mauvais doivent s'effacer devant le Fils de Dieu à qui ils reprochent, quand chassés ils abandonnent leur proie, d'être venu les torturer avant le temps.

Luc représente la carrière de Jésus comme une lutte entre le Messie et Satan. Dans son récit de la tentation, moins bien agencé, aux points de vue psychologique et littéraire, que celui de Matthieu, le troisième évangile note que Satan se retire *ἄχρι καιροῦ* « jusqu'à un temps » (4). « Malgré l'absence d'article, dit P. Joüon, le « temps » envisagé est déterminé *in re*... Luc insinue ici que Satan reviendra éprouver Jésus à un certain moment. Ce moment est celui de la Passion. Ainsi les autres « épreuves » (XXII, 28) de Jésus ne sont pas attribuées à l'intervention directe du démon. » (5) D'autres passages cependant montrent que toute l'œuvre du Messie est dirigée contre Satan. Quand les disciples revinrent de leur première mission vers le Maître et lui annoncèrent, tout joyeux, qu'ils avaient chassé les démons en son nom, Jésus prononça cette parole étrange : « Je voyais Satan tomber du ciel comme un éclair. » (6) On a contesté l'authenticité de ce logion, mais R. Knopf lui-même le range parmi ceux dont le son très ancien trahit l'authenticité (7). Que signifie

(1) A. CHARUE, *L'incrédulité des Juifs dans le Nouveau Testament*, p. 159.
(2) MATTH., XIII, 24-30 ; 36-43.
(3) MATTH., XIII, 29. Cf. A. CHARUE, *ibid.*, p. 75.
(4) LUC., IV, 13. Cf. *Act.*, XIII, 10.
(5) P. JOÜON, *L'Évangile de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, p. 315.
(6) LUC., X, 18 : *ἐθεώρουν τὸν Σαταν͂αν ὡς ἀστραπὴν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ πεσόντα.*
(7) R. KNOPF, *Einführung in das Neue Testament*, dans la *Sammlung Töpelmann*, Ie sér., t. II, 2e édit., 1923, p. 258. Cf. E. KLOSTERMANN, *Das Lukas-Evangelium*, dans le *Handbuch zum Neuen Testament*, 2e édit., Tubingue, 1929, p. 117.

cette exclamation de Jésus ? Il ne faut probablement pas songer à une vision extérieure de la défaite de Satan. Mieux vaut n'y chercher qu'une vive expression de joie au récit des victoires des disciples (1). En tout cas, cette parole signifie qu'un avancement du règne par la prédication des douze est une défaite de Satan. Il sera arraché de son trône et réduit à l'impuissance. Il cédera pied à pied devant la force des disciples. Cependant, il n'est pas encore anéanti et Jésus ajoute : « Voici que je vous ai donné le pouvoir de marcher sur les serpents et les scorpions et sur une puissance quelconque de l'ennemi et rien ne vous nuira. » (2) Mais cette puissance des disciples doit s'exercer « au nom du Sauveur » (3). Dans le logion précédent, il s'était attribué le pouvoir de chasser les démons en se réclamant de Dieu et de l'esprit de Dieu, et il le communique à son tour à ses disciples (4).

Le règne du bien et le règne du mal sont donc en lutte perpétuelle. Au premier préside le Messie, au second, Satan. Jamais, dans la tradition juive, ils n'ont apparu aussi radicalement campés l'un contre l'autre. Satan a perdu tout caractère de subordination et d'instrument. Il est un être presque indépendant de Dieu et foncièrement hostile au royaume. Adversaire de Jésus, contrefaçon de sa sainteté et de sa bonté, fauteur de maux physiques et moraux, il réclame pour sa personne un culte qui n'est dû qu'à Dieu seul. Son pouvoir, à la venue du Sauveur, est incontesté. Avec la prédication de l'Évangile, la lutte se déchaîne. Il n'y aura jamais de compromis ni de paix entre les deux règnes. Les disciples continueront la lutte que le Maître a inaugurée.

L'hostilité du diable au premier établissement et à la diffusion du règne se traduit par l'excitation des hommes contre le Messie et son œuvre. Hérodiens, Sadducéens et surtout Pharisiens ferment les yeux à la lumière. Emprisonnés dans un aveuglement coupable et dans un orgueil démesuré, ils refusent d'entendre la Bonne Parole, d'examiner la valeur des prodiges, de croire à la messianité et à la divinité de Jésus. Leur cur osité défiante tourne assez tôt en haine et en persécution violente,

(1) Voir M.-J. LAGRANGE, *Évangile selon saint Luc*, p. 301-302.
(2) LUC., X, 19 : *ἐπὶ πᾶσαν τὴν δύναμιν τοῦ ἐχθροῦ.*
(3) LUC., X, 17 : *ἐν τῷ ὀνόματί σου.*
(4) LUC, X., 16.

et celle-ci aboutit à la condamnation et à la mise à mort du Sauveur. La foule sympathique et enthousiaste ne cesse d'être travaillée par eux. Elle se laisse aller à réclamer la peine de mort pour celui que naguère elle acclamait comme Fils de David. Cependant d'une manière formelle, ce n'est pas dans les Évangiles, mais dans les Actes que l'opposition terrestre à l'Évangile apparaît à l'écrivain sacré comme la réalisation des anciennes prophéties sur l'hostilité eschatologique. Après les premières difficultés avec l'autorité juive, les Apôtres reviennent vers les fidèles qui entonnent un cantique d'action de grâces : (IV, 24,-32) ;

« Maître souverain, c'est toi qui as fait le ciel et la terre et la mer et toutes les choses qui s'y trouvent, et toi qui par la bouche de David, ton serviteur, as dit :

Pourquoi les nations ont-elles frémi,
Et les peuples ont-ils projeté des choses vaines ?
Les rois de la terre se sont présentés,
Et les princes se sont ligués ensemble,
Contre le Seigneur et contre son Oint.

Car c'est véritablement contre ton saint Serviteur Jésus, que tu as oint, que se sont réunis en cette ville Hérode et Ponce-Pilate avec les nations et avec les peuples d'Israël, pour faire tout ce que ta main et ton conseil avaient déterminé d'avance qui serait. Et maintenent, Seigneur regarde à leurs menaces et donne à tes serviteurs de proclamer ta parole en toute assurance. » (1)

Les fidèles appliquent à leur époque les paroles du Psaume II, 1. Pour eux l' « oint » n'est pas David, mais Jésus le Messie. Les nations, peuples, rois et princes, sont tous ceux qui ont pris part à la mort du Seigneur. L'opposition eschatologique prédite par David s'est donc réalisée et continue à se faire sentir contre les Apôtres. Elle n'embrasse pas seulement des païens comme Ponce Pilate, des étrangers comme Hérode, mais les peuples d'Israël. Loin d'être un sujet d'étonnement et de scandale, l'hostilité des peuples et des rois est la réalisation des desseins de Dieu pour l'ère eschatologique. L'opposition n'est plus nationale, car elle vient également du peuple élu (2).

Ce texte permet de mesurer l'opposition terrestre dans le

(1) Traduction de E. Jacquier, *Les Actes des Apôtres*, dans les *Études bibliques*, Paris, 1926, p. 139-143.
(2) E. Jacquier, *Les Actes des Apôtres*, p. 140.

Nouveau Testament. Elle revêt en effet un degré de profondeur qu'elle n'a jamais atteint dans la tradition juive. Faire la guerre pour agrandir un royaume, fût-ce au détriment d'un peuple de saints, souiller même le temple de Jahvé, ne peut être mis sur le même plan que d'attaquer et de mettre à mort celui qui s'est affirmé plus grand que Salomon et David, plus grand que les anges eux-mêmes, qui s'est dit Messie et Dieu. C'est à Dieu, au Dieu incarné et à ceux qu'il s'est choisis pour continuer son œuvre que s'attaque l'incrédulité coupable des contemporains de Jésus. C'est d'eux et de leurs semblables que saint Jean dira qu'ils sont des antéchrists (1).

L'instauration présente du royaume de Dieu rencontre donc, dans les Synoptiques, des ennemis spirituels et terrestres, qui sont mis en rapport direct avec l'opposition eschatologique prédite par l'Ancien Testament.

III. — La lutte entre le royaume de Dieu et le royaume du mal qui a repris avec une recrudescence sans pareille dès la première apparition du Sauveur ne se terminera pas avant son second avènement. La diffusion de l'Évangile se heurtera aux obstacles par lesquels le diable et ses suppôts s'efforceront de lui fermer les issues vers de nouvelles conquêtes. Lors de sa parousie glorieuse, Jésus brisera tous leurs assauts et établira définitivement son règne dans la paix et la félicité. Trouvons-nous dans les Synoptiques la mention d'un redoublement de l'iniquité et d'un effort suprême des ennemis pour l'époque immédiatement antérieure à la fin du monde ?

C'est dans un discours de Jésus, que les commentateurs ont appelé avec raison « l'apocalypse synoptique », que sont décrits les événements de la fin. Malheureusement c'est « la page la plus obscure de l'Évangile » (2).

D'après de nombreux critiques, ce discours n'aurait, comme le dit sans façon E. Meyer, rien de commun avec le Jésus historique (3). Depuis J. Wellhausen, en effet, on le dissèque en deux parties, d'origine diverse : la première serait une apocalypse

(1) A. Lemonnyer, *Théologie du Nouveau Testament*, p. 57-73.

(2) A. Durand, *L'Évangile selon saint Matthieu*, dans le *Verbum Salutis*, t. I, Paris, 1924, p. 382.

(3) E. Meyer, *Ursprung und Anfänge des Christentums*, Stuttgart, 1921 t. I, p. 129.

juive, la seconde un remaniement chrétien. Voici, d'après E. Klostermann, les raisons qui militent en faveur de cette dissection : 1) les versets 1 et 2 du chapitre XIII de Marc s'harmonisent mal avec la suite du discours ; dans les versets 1 et 2, il s'agit du temple, dans le reste, il n'est question que de la fin des temps ; 2) le discours manque d'unité : d'une part il veut indiquer les signes de la fin des temps et d'autre part assure que le Fils lui-même ne connaît pas l'heure de la fin du monde ; 3) le même manque d'unité se révèle, en outre, dans le fait que Jésus est tantôt dépendant du schéma et des éléments de l'eschatologie juive et tantôt soucieux du sort des communautés chrétiennes ; 4) l'alternance des interpellations et des descriptions avec le changement de personnes dans les verbes et les pronoms est surprenante (1). L'argumentation de Klostermann porte à faux. Remarquons d'abord avec Lagrange que « sans porter atteinte à la véracité des auteurs inspirés..., la partie eschatologique surtout étant exprimée en termes assez différents dans chacun des Synoptiques, nous ne connaissons pas exactement les termes précis dont s'est servi Jésus » (2). Ce n'est pas une raison de rejeter l'authenticité du discours. Attesté par les évangélistes, il est aussi inattaquable que les autres paroles du Sauveur. Les raisons alléguées en faveur de la dissection ne sont pas recevables. Il est vrai que l'évangéliste mélange destruction du temple et fin du monde dans une même perspective. Mais cette confusion ne révèle d'aucune façon une distinction de source ; elle est fréquente dans le genre apocalyptique : les voyants rattachent tout l'avenir à un événement concret. L'affirmation d'ignorance et la mention de signes portent sur des objets différents ; la première porte sur la fin du monde, la seconde sur celle de Jérusalem. De plus, il est naturel à un auteur juif de décrire la fin du monde au moyen d'images et de traditions empruntées aux anciens voyants. En rattachant sa prophétie à celle des anciens, il est plus sûr de se faire entendre et il s'assure d'une nouvelle autorité. Les détails purement juifs sont d'ailleurs transformés et coordonnés pour former une synthèse nouvelle. Ceux qui ne sont pas puisés au fond commun des thèmes eschatologiques juifs se reconnaissent

(1) E. Klostermann, *Das Markus-Evangelium* dans le *Handbuch zum Neuen Testament*, t. III, 1926, p. 147.

(2) M.-J. Lagrange, *Évangile selon saint Marc*, p. 330.

sans peine. Enfin, l'incohérence dans l'emploi de la deuxième et de la troisième personne pour les pronoms et les verbes s'explique par le genre littéraire du discours. L'apocalyptique recherche l'emphase ; elle l'obtient par un mode impersonnel ; elle aime à dramatiser les situations par un appel direct à l'attention, par des exhortations et des avis répétés.

La vraie difficulté ne provient pas du problème des sources mais de l'exégèse même des textes. Quelles relations mettent-ils entre la fin du monde et la ruine de Jérusalem. Les deux événements sont prédits à la fois et les éclaircissements de Luc sur le dernier ne font qu'aggraver la complexité du problème. Nous croyons que Marc et Matthieu, sinon Luc, n'ont pas dissocié les deux faits et ont rapporté le discours de Jésus comme étant la révélation globale de la fin des temps. Nous en trouvons la preuve dans la question des disciples et la réponse du Maître (2).

Jésus vient de prédire la ruine du temple et les apôtres, s'approchant de lui demandent :

MATTH., XXIV, 3	MARC. XIII, 4	LUC., XXI, 7
« Dis-nous quand ces choses seront	« Dis-nous quand ces choses seront	Quand donc ces choses seront-elles ?
et quel est le signe	et quel est le signe	et quel est le signe
de ta parousie et de l'achèvement du siècle.»	quand toutes ces choses devront s'accomplir. »	quand ces choses devront arriver. »

La question, telle que Luc la rapporte, pourrait ne viser que la ruine du temple. Celle de Marc est déjà plus large : *ταῦτα πάντα* toutes ces choses, dit-il. Enfin Matthieu distingue ; il entend par *ταῦτα* la ruine du temple et il indique que parmi ces choses, il comprend en même temps la parousie et l'accomplissement du siècle. Pour que les disciples puissent associer dans leur question

(1) Voici un clair résumé de l'état des opinions. Nous l'empruntons à A. DURAND, *Évangile selon saint Matthieu*, p. 382 : « Des interprètes voient ici deux prophéties successives ; la première concernant la fin du monde juif, et la seconde ayant trait à la fin du monde. D'autres estiment que d'un bout à l'autre Jésus prédit les deux événements à la fois, parce que l'un est la figure de l'autre. Enfin, il en est qui préfèrent dire que la prophétie a des objets distincts, mais entremêlés ; et de telle manière qu'il est souvent impossible de marquer avec certitude si tel ou tel trait concerne la ruine de Jérusalem, plutôt que la fin du monde. C'est ici surtout qu'il faut savoir ignorer. »

fin du monde et ruine du temple, il faut que ce dernier événement évoque la grande catastrophe. Comme le remarque Lagrange, « les disciples en bons Israélites, ne pouvaient concevoir une ruine définitive du Temple, qui serait la fin du culte d'Israël. Renversé par Nabuchodonosor, le Temple avait été rebâti par les Juifs revenus de Babylonie ; Hérode n'avait démoli le second Temple que pour le remplacer par un édifice plus beau. Le retour du Messie, puisqu'il fallait qu'il disparût, ce qu'ils avaient déjà assez de peine à s'assimilier, ne pouvait être envisagé que comme le salut de la nation et la restauration du Temple » (1). Huby confirme cette exégèse : « A cette époque, écrit-il, les Apôtres ne faisaient pas nettement cette distinction [entre ruine du temple et fin du monde] ; ils ne semblaient pas avoir clairement dissocié dans leur perspective l'avènement glorieux du Christ en parousie, et cette catastrophe du monde juif, qui pouvait être envisagée comme une manifestation grandiose du règne de Dieu sur terre. » (2)

La réponse de Jésus permet d'affirmer que non seulement les deux événements sont confondus dans une même perspective, mais que cette perspective est la grande crise messianique de la fin des temps (3). Tout le discours prend, en effet, la tournure

(1) M.-J. LAGRANGE, *L'Évangile de Jésus-Christ*, p. 477.

(2) J. HUBY, *Évangile selon saint Marc*, dans le *Verbum Salutis*, t. II, Paris, 1924, p. 301.

(3) M.-J. LAGRANGE (*L'Évangile de Jésus-Christ*, p. 477) écrit : « La suite rapide des deux événements, elle devait être profondément ancrée dans leur esprit (des Apôtres), elle les exposait à être enveloppés dans la ruine, et dommage plus grave encore, à partager les espérances des révoltés, à faire cause commune avec eux, à perdre de vue la mission que leur Maître leur avait donnée. Ils devaient être prémunis. C'est eux qui ont rendu nécessaire que Jésus-Christ traitât en même temps des deux faits : s'il a pris ce parti, ce ne fut point au risque de produire une confusion, ce fut pour dissiper cette confusion fâcheuse. » Plus loin il remarque (p. 478) : « Si la distinction n'est pas apparente, c'est que les deux premiers évangélistes, tout en reproduisant fidèlement la pensée de Jésus, n'ont rien fait pour l'accentuer ; étant encore de temps à autre sous l'impression de l'espérance incoërcible de la prochaine venue de leur Maître, ils auraient plutôt favorisé la pénombre. » La formule de Lagrange nous paraît quelque peu exagérée dans le sens de la distinction des deux perspectives. N'est-ce pas à la lumière des événements et non pas des textes que nous percevons la distinction de temps entre les deux objets de la prophétie ? Il serait étonnant que si l'intention de Jésus eût été de distinguer les deux événements, il eût été si mal compris. Voir L. DE GRANDMAISON, *Jésus-Christ*, t. II, p 300 : « Conformément à l'unité du dessein divin et à la perspective prophétique, les deux événements sont vus dans le prolongement l'un de l'autre, et décrits dans des termes également

d'une apocalypse. Le récit ne s'arrête jamais. Il s'agit d'une grande calamité qui comprend le commencement des douleurs (1), le comble de l'angoisse (2), l'avènement du Fils de l'homme vers lequel tout converge (3). Les thèmes apocalyptiques sont semés à travers toutes les péricopes : la fin (4), les guerres (5), la peste (6), la famine (7), les tremblements de terre (8), le refroidissement de la charité (9), l'abomination de la désolation (10), l'appel aux intelligents (11). La ruine de Jérusalem est donc, non pas le symbole ou l'image du jugement final (12), comme l'ont dit inexactement certains, mais elle est dans sa perspective et sous son signe C'est à travers celui-ci, comme à travers un verre grossissant, qu'est perçue la fin du monde juif (13).

empruntés au langage classique des apocalypses. L'inégalité flagrante de leur étendue et la diversité de leurs circonstances n'apparaissent donc que très estompées. Leur indépendance elle-même est rendue moins visible, par suite de la condition littéraire des textes. »

(1) Marc., XIII, 8 ; Matth., XXIV, 8, terme omis par Luc.

(2) Marc., XIII, 19 ; Matth., XXIV, 21.

(3) Marc., XIII, 26 ; Matth., XXIV, 30.

(4) Marc., XIII, 7 ; Matth., XXIV, 6 ; Marc., XIII, 13 ; Matth., XXIV, 13. Ces derniers textes prêtent à discussion : τέλος est entendu ici par « jusqu'au bout », sauf chez Matth., XXIV, 14.

(5) Marc., XIII, 7 ; Matth., XXIV, 6.

(6) Luc., XXI, 11.

(7) Marc., XIII, 8 ; Matth., XXIV, 7.

(8) Marc., XIII, 8 ; Matth., XXIV, 7.

(9) Matth., XXIV, 12.

(10) Marc., XIII, 14 ; Matth., XXIV, 15 ; Luc., XXI, 20.

(11) Marc., XIII, 14 ; Matth., XXIV, 15. Sur les signes de la parousie, voir un important *Excursus* dans H.-L. Strack-P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament*, t. IV, p. 977-1015.

(12) C'est ce qu'a très bien mis en lumière A. Vander Heeren, *Het H. Evangelie van Jesus Christus volgens Mattheus door* Th. Beelen, t. I, Bruges, 1926, p. 110-114. Il exagère peut-être un peu en faveur de la perspective sur la fin du monde : « Comme elle est rapportée par Matthieu et Marc, dit-il, nous préférons rapporter la description à la fin du monde. » Nous reviendrons plus loin sur les applications de cette exégèse.

(13) M.-J. Lagrange a beaucoup étudié l'apocalypse synoptique. Il a d'abord publié : *L'avènement du Fils de l'homme*, dans la *Revue biblique*, nouv. sér., t. III, 1906, p. 381-411. Il a repris son travail dans ses commentaires, spécialement dans celui sur saint Matthieu, et ses dernières conclusions se trouvent dans *L'Évangile de Jésus-Christ*, p. 473-486. L'hypothèse soutenue par l'auteur consistait à distinguer deux discours, l'un sur l'avènement du Fils de l'homme, l'autre sur la ruine du temple. Luc porterait le plus clairement les traces du travail de composition. Matthieu et Marc auraient donc bloqué deux discours en un seul. Dans *L'Évangile de Jésus-Christ*, p. 476, Lagrange juge son propre travail par

L'opposition eschatologique prédite dans ce discours est donc à juger d'après les principes qui commandent l'interprétation de l'apocalypse synoptique : manque de perspective, fusion de deux calamités, rôle secondaire de la ruine de Jérusalem.

Trois thèmes nous intéressent : les persécutions, les faux christs et les faux prophètes, l'abomination de la désolation.

IV. — Nous avons mentionné plus haut l'opposition que les ministres de l'Évangile rencontreront au cours de leur apostolat. Voici le texte de Marc : « Mais prenez garde à vous-mêmes ! on vous traduira devant les sanhédrins ; et vous serez battus de verges dans les synagogues, et vous comparaîtrez devant des gouverneurs et des rois, à cause de moi, pour rendre témoignage devant eux. » (1) Matthieu remplace cette prédiction par ces simples paroles : « Alors ils vous livreront à la torture. » (2) Luc reprend, à peu de chose près, le texte de Marc (3). Mais les prédictions communes à Marc et à Luc se lisent dans Matthieu parmi les instructions que Jésus donne à ses disciples avant de les envoyer en mission (4). Quel est le contexte le plus naturel ? Loisy estime que le second évangéliste a bloqué deux discours, l'un sur l'apostolat, rapporté par Matthieu, et l'autre sur la parousie (5). Il sacrifie d'autant plus volontiers l'ordre de Marc à celui de Matthieu qu'à cette époque ses opinions eschatologiques y trouvaient leur compte. La phrase de Luc : « Et il faut d'abord que l'Évangile soit prêché à toutes les nations » lui apparaissait comme « une sorte d'interpolation » et bien qu'on la retrouve un peu plus loin dans la bouche du Sauveur, il l'estimait due « probablement à l'influence de Paul » (6). A. Schweitzer se base à son tour sur le texte prétendument primitif de Matthieu

ces mots : « Si cette analyse peut servir comme réponse à des critiques accoutumés à des directions littéraires beaucoup plus téméraires, nous avons cependant renoncé à nous y arrêter, car l'accord des trois premiers évangiles est trop grave pour qu'on puisse passer outre. »

(1) MARC., XIII, 9.

(2) MATTH., XXIV, 9.

(3) LUC., XXI, 12.

(4) MATTH., X, 17-18.

(5) A. LOISY, *Les Évangiles synoptiques*, t. II, p. 412-413 : « Ces réflexions (de Marc) qui procèdent d'une tout autre inspiration que la description apocalyptique, et qu'il est bien difficile de rattacher à la même source, ne sont pas autre chose qu'un fragment du discours sur l'apostolat. »

(6) A. LOISY, *Les Évangiles synoptiques*, p. 413.

pour étayer son système eschatologique. L'évangéliste clôt sa péricope sur la mission en disant : « Mais lorsqu'ils vous poursuivront dans une ville, fuyez dans une autre, (et s'ils vous chassent de celle-là, fuyez dans une autre) ; car je vous le dis en vérité, vous n'aurez pas achevé les villes d'Israël avant que vienne le Fils de l'homme. » (1) Schweitzer déduit de ces paroles que Jésus attendait l'éclosion de la fin des temps avant le retour de la première mission des disciples (2).

L'analyse du récit et la comparaison des Synoptiques prouvent que le contexte de Marc convient fort bien aux paroles de Jésus sur les persécutions. Ce n'est pas à dire que Matthieu dépende de Marc. On ne comprendrait pas qu'un auteur décalquant le second évangéliste n'eût pas laissé le morceau dans le discours eschatologique, où il était bien à sa place, sauf à le remplacer plus tard par un résumé. Lagrange a raison de dire que la dépendance de Matthieu envers Marc « a quelque chose de contradictoire, car la substitution d'un résumé prouve que Matthieu jugeait ce passage à sa place dans le discours eschatologique » (4). Pourtant il l'en a fait sortir ! Lagrange attribue ce déplacement au procédé de synthèse cher à Matthieu araméen ou bien au respect pour le texte de Matthieu araméen par le traducteur grec (5). Dans ce dernier cas seulement, la place du morceau dans le discours de mission serait primitive. Or, certains indices nous invitent à le situer, dans sa teneur actuelle, à une époque plus tardive de la carrière de Jésus. Le texte de Matthieu est plus coulant que celui de Marc (6), ce qui, comme le remarque Lagrange « peut être le fait du traducteur ». Mais si l'on peut admettre que le traducteur a poli la phrase, il serait contradictoire

(1) MATTH., X, 23.

(2) A. SCHWEITZER, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, 2e édit., Tubingue, 1921, p. 405.

(3) M.-J. LAGRANGE, *Évangile selon saint Matthieu*, p. 203.

(4) *Ibid.*, p. 203.

(5) MATTH., X, 17 : *ἀπὸ τῶν ἀνθρώπων* est plus naturel que MARC., XIII, 8 *ὑμεῖς ἑαυτούς* ; *ἐν ταῖς συναγωγαῖς* plus correct que *εἰς συναγωγάς* ; *μαστιγώσούσιν* plus coulant que le passif *δαρήσεσθε* ; au verset 18, *ἀχθήσεσθε* est plus simple mais moins pittoresque que *σταθήσεσθε* ; au verset 19 *πῶς ἤ τί* est plus complet que *τί* de MARC., XIII, 11 ; tout 19b plus coulant que MARC., XIII, 11b. Cependant *ὅταν δὲ παραδῶσιν ὑμᾶς* de MATTH., X, 19 est plus concis que MARC., XIII, 11, et LUC., XXI, 15 mais le verset 20b atténue MARC., XIII, 11b et tient le milieu entre le second et le troisième évangéliste.

(6) M.-J. LAGRANGE, *Évangile selon saint Matthieu*, p. 203.

de lui attribuer une fidélité servile envers Matthieu araméen dans le maintien du passage à cet endroit et une liberté très grande à élargir les prescriptions du Maître aux disciples partant en mission. Or, de l'aveu même de Loisy, il est bien évident que l'évangéliste a oublié les conditions de la première mission (1). En voici la preuve. Matthieu dit : « Vous serez conduits à cause de moi devant des gouverneurs et des rois, pour rendre témoignage en face d'eux et des gentils. » A ne prendre que la teneur minimum du verset, l'évangéliste affirme que les disciples seront livrés aux Juifs et aux gentils habitant en pays juif (2). Mais le verset 23, déjà cité, est plus significatif. En recommandant aux disciples de fuir d'une ville à l'autre et en les assurant qu'ils n'auront pas épuisé les lieux de refuge avant la venue du Fils de l'homme, l'évangéliste ne s'adresse plus aux seuls missionnaires dont il vient de dire qu'ils seront livrés, mais il donne un conseil « à une communauté de fidèles, vivant en paix, contre lesquels une persécution se déclare, et auxquels le Seigneur donne avis de fuir » (3). Par conséquent la perspective de Matthieu lui-même ne convient pas à la première mission.

Au contraire la place que Marc assigne au morceau est toute naturelle. Comme le dit J. Lebreton, dans le cadre fixé par Marc, les paroles de Jésus ne sont pas hors de propos : « Ces grandes épreuves, qui seront le commencement des douleurs, atteindront personnellement les disciples ; elles mettront leur constance à l'épreuve et provoqueront leur impatience ; les persécutions, plus encore que le spectacle des calamités extérieures, devaient exalter les rêves apocalyptiques ; Jésus voulait prémunir les apôtres contre cette impatience et leur montrer la longue endurance qui leur serait nécessaire pour porter sans faiblir toutes ces épreuves. » (4)

(1) A. Loisy, *Les Évangiles synoptiques*, t. I, p. 881. Il relève les traits suivants : « Tenez-vous en garde contre les hommes » ; « les hommes » sont le « monde » qui rejette l'Évangile, et qui comprend Juifs et païens. Les persécutions viennent des Juifs mais également « des gouverneurs », hauts fonctionnaires de l'administration romaine, propréteurs, proconsuls, procurateurs, et des « rois », c'est-à-dire des chefs d'État, parmi lesquels il faut comprendre l'empereur. »

(2) M.-J. Lagrange, *Évangile selon saint Matthieu*, p. 203. Cet auteur juge cette opinion plus probable parce que « Matthieu a dû tenir un certain compte de son cadre ».

(3) M.-J. Lagrange, *Évangile selon saint Matthieu*, p. 205.

(4) J. Lebreton, *La vie et l'enseignement de Jésus-Christ Notre-Seigneur*, dans le *Verbum Salutis*, Paris, 1931, t. II, p. 201.

Mais quelle est la perspective de Marc ? Prédit-il ces persécutions pour la période qui précède la ruine de Jérusalem, pour celle qui viendra immédiatement avant la fin du monde ou pour tout le temps de l'activité apostolique ? C'est la dernière solution que nous estimons la plus probable. Il n'y a d'autres limites à l'indétermination de la prophétie que le verset 10 : « Et il faut d'abord que l'Évangile soit prêché à toutes les nations. » (1) Le *πρῶτον* ne signifie pas que cette prédication doive précéder les persécutions ; les deux sont synchroniques. Le passage parallèle de Matthieu prouve que la bonne nouvelle sera annoncée à toutes les nations avant la fin : « Et cet Évangile du royaume sera prêché dans tout l'univers pour prendre à témoin toutes les nations ; et alors viendra la fin. » (2) Pour Lagrange, la fin est ici celle de Jérusalem (3), comme la venue du Fils de l'homme avant que les disciples n'aient épuisé le nombre des villes de refuge est le châtiment de la ville coupable (4). C'est plausible si l'on se souvient que, pour les Apôtres, chute de la ville et fin du monde se présentent dans une même perspective. Mais nous ne voyons pas la nécessité de restreindre la portée de ces mots pour en faire une transition à la prédiction de la ruine de Jérusalem (5). La

(1) Marc., XIII, 10 : *καὶ εἰς πάντα τὰ ἔθνη πρῶτον δεῖ κηρυχθῆναι τὸ εὐαγγέλιον*

(2) Matth., XXIV, 14 renforce encore l'universalisme : *καὶ κηρυχθήσεται τοῦτο τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας ἐν ὅλῃ τῇ οἰκουμένῃ εἰς μαρτύριον πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν, καὶ τότε ἥξει τὸ τέλος.*

(3) M.-J. Lagrange, *Évangile selon saint Marc*, p. 316 : « Entendre *πρῶτον* comme Knabenbauer *antequam veniat finis*, par allusion au verset 7, et entendre cette fin de la fin du monde, c'est augmenter le désordre, puisque nous n'en sommes pas encore à la profanation du Temple. On ne peut s'appuyer sur le sens de Matthieu, dont le contexte est différent ; *πρῶτον* signifie donc « avant tout, tout d'abord », puisqu'il est là absolument, sans aucun point de comparaison ». Dans son commentaire sur l'*Évangile selon saint Matthieu*, p. 461, le même auteur commente *τὸ τέλος* : « En tout cas ici c'est bien la fin, pour ce qui regarde le premier point ; c'est-à-dire la ruine de Jérusalem. »

(4) M.-J. Lagrange, *Évangile selon saint Matthieu*, p. 205.

(5) Marc., XIII, 4 a demandé quand la fin devait arriver : *συντελεῖσθαι* comme Matth., XXIV, 3, *συντέλεια*, mot que Luc XXI, 7 a évité ; aussi Marc, dès le verset 7, et Matthieu dès le verset 6 reviennent sur *τὸ τέλος*. « La fin » pour eux comprend donc les deux événements. Dans le drame eschatologique, ils ne distinguent que la *ἀρχὴ ὠδίνων*, période de séduction et de persécution, ensuite la fin. Il suffit pour s'en rendre compte de considérer les indications de temps de la première période. Matthieu rattache les persécutions par *τότε*, verset 9 ; le *ὅταν* de Marc XIII, 11 a la même valeur, équivalant à *πρῶτον*; avec l'abomination de la désolation la fin arrive : tout le reste s'y rattache Matth., XXIV, 21 : *ἔσται*

fin, τέλος, c'est ici le drame eschatologique tout entier, dont la punition de la ville juive est un épisode.

Il nous semble donc que Jésus prédit à ses disciples une opposition acharnée de la part des Juifs et des nations, mais sans spécifier si cette opposition atteindra les Apôtres plutôt que leurs successeurs ou les fidèles de la fin du monde.

L'hostilité est présentée sous une forme traditionnelle. La discorde entrera même dans les familles. « Le frère livrera son frère à la mort, et le père son enfant, et les enfants se lèveront contre leurs parents et les feront mourir. » (1) Ces paroles de Marc ont leur correspondant chez Matthieu dans le discours de la mission ; mais les trois Synoptiques finissent leurs tableaux des persécutions par ces mots : « Et vous serez haïs de tous à cause de mon nom. » (2) Comme toute la péricope, cette phrase vise plus loin que les fidèles des débuts du christianisme. La haine générale du nom chrétien ne sera pas le fait d'une génération. Elle se produira à travers l'histoire du monde sous le regard quelque peu ironique mais compatissant de ceux qui ont reçu la promesse : « Et pas un cheveu de votre tête ne périra » (3) ; ceux-là n'auront qu'à veiller de peur d'être parmi le grand nombre de ceux qui, au dire de Matthieu, succomberont, se livreront et se haïront les uns les autres (4).

γὰρ τότε θλίψις ; XXIV, 23 : τότε ἐάν τις.. ; XXIV, 29 : Εὐθέως δὲ μετὰ τὴν θλίψιν τῶν ἡμερῶν ἐκείνων. (Cf. ἡμέραι ἐκεῖναι, verset 22) ; pour MARC., XIII, 19 : ἔσονται γὰρ αἱ ἡμέραι ἐκεῖναι ; verset 21 : Καὶ τότε ; 24 : ἀλλὰ ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις μετὰ τὴν θλίψιν ἐκείνην. A côté de ces considérations, on peut faire remarquer que la tradition chrétienne n'attendait pas l'évangisation de la terre avant la ruine de Jérusalem mais avant la parousie finale : MATTH., XXVIII, 19 ; LUC., XXIV, 47 ; MARC., XVI, 15 ; *Rom.*, X, 18 ; II PETR., III, 12. Voir dans le même sens que nous J. HUBY, *Évangile selon saint Marc*, p. 303 ; L. LEBRETON, *La vie et l'enseignement de Jésus-Christ Notre-Seigneur*, t. II, p. 201 ; P. DAUSCH, *Die drei älteren Evangelien übersetzt und erklärt*, dans *Die Heilige Schrift des Neuen Testamentes*, t. II, 4e édit., Bonn, 1932, p. 306 ; A. VANDER HEEREN, *Het H. Evangelie van Jesus Christus volgens Mattheus*, p. 110-111.

(1) MARC., XIII, 12 ; LUC., XXI, 16 ; MATTH., X, 21. Cf. MICH., VII, 6. Pour les apocalypses et les rabbins voir H.-L. STRACK-P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, t. IV, p. 977-986. L'existence de ce trait dans l'apocalyptique marque bien la largeur de la perspective.

(2) MARC., XIII, 13 ; LUC., XXI, 17 ; MATTH., X, 22.

(3) LUC., XXI, 18.

(4) MATTH., XXIV, 10. Sur les scandales de la fin des temps, cf. G. STAEHLIN, *Skandalon. Untersuchungen zur Geschichte eines biblisches Begriffs*, dans les

En résumé le discours annonce une opposition des Juifs et des païens à l'œuvre évangélique ; elle ne se restreint pas au temps de Jésus ni ne se limite à la fin du monde mais se manifestera à travers toute la durée du christianisme.

V. — Le second thème développé dans l'apocalypse synoptique sur l'hostilité au règne est celui des faux christs et des faux prophètes. La foi des disciples ne sera pas seulement en butte aux assauts de la force brutale et de la haine violente, elle sera encore menacée par les perfides prétentions d'imposteurs sans vergogne.

Le danger de séduction fait l'objet de plusieurs admonestations du Seigneur. Voici la première. Elle se trouve au début du discours synoptique, avant la prophétie sur les persécutions. « Prenez garde que personne ne vous égare. Car beaucoup viendront sous mon nom, disant : « C'est moi qui suis (le Christ) et ils égareront un grand nombre. » (1)

Le passage offre des difficultés d'exégèse. Que veut dire ce « sous mon nom » ? (2) L'expression doit-elle être rapprochée des suivantes : « quiconque reçoit un de ces enfants en mon nom me reçoit » ; « nous avons vu un homme chasser des démons en ton nom » ; « il n'est personne qui puisse faire des miracles en mon nom » ? (3) Elle signifierait alors : certains en appelleront à mon autorité, se prévaudront de mes paroles et de mes actes pour se faire reconnaître comme Messie. Lagrange n'admet pas cette interprétation. « En mon nom », ne signifierait pas « comme mon mandataire », mais indiquerait qu'un usurpateur prétendra être Jésus, c'est-à-dire le Messie (4). Loisy soutient la même manière

Beiträge zur Förderung christlicher Theologie, 2[e] sér., t. XXIV, Gutersloh, 1930, p. 217-221. La *Didachè* a repris ce thème pour sa description du jour du Seigneur. *Didachè*, XVI, 5. Alors que les auteurs trouvent des réalisations avant la chute de Jérusalem, pour la plupart des traits du tableau, ils sont bien sobres pour les nombreuses apostasies prédites par Matthieu. M.-J. LAGRANGE (*Évangile selon saint Matthieu*, p. 460,) se voit contraint de rapporter les versets 10-11 à la situation des Juifs en avouant que le mal entraînera quelques disciples.

(1) MARC., XIII, 5-6 : *βλέπετε μή τις ὑμᾶς πλανήσῃ· πολλοὶ ἐλεύσονται ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου λέγοντες ὅτι ἐγώ εἰμι, καὶ πολλοὺς πλανήσουσιν.* MATTH., XXIV, 5, dit explicitement *ἐγώ εἰμι ὁ Χριστός*. Au verset 11, Matthieu répète « après l'annonce de la détresse, des scandales, des trahisons et des haines » : *καὶ πολλοὶ ψευδοπροφῆται ἐγερθήσονται καὶ πλανήσουσιν πολλούς.*

(2) *ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου.*

(3) MARC., IX, 37-39. Cf. E. KLOSTERMANN, *Das Markus-Evangelium*, p. 147.

(4) M.-J. LAGRANGE, *Évangile selon saint Marc*, p. 313.

de voir et attribue l'autre à la source juive de Marc (1). Mais l'utilisation d'une source juive par Marc est un postulat, et c'est le texte actuel des Synoptiques qu'il faut expliquer. Nous croyons que l'expression *ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου* ne signifie pas « comme mon mandataire ». Le mandat suppose une transmission directe de pouvoir alors que l'expression indique avant tout une substitution de personne, d'où peut dériver une puissance. Or, se présenter comme étant ce qu'est Jésus, c'est se présenter non comme le fils de Marie, mais comme Christ, comme Messie. L'expression ne voudrait pas dire que les faussaires se feraient passer pour Jésus ou s'autoriseraient de ses paroles ou de ses actes pour paraître comme le Messie ; elle indiquerait que le nom de Messie est pris par d'autres.

Pour quand la venue des faux messies ? Ces imposteurs, dit-on, se multiplièrent au temps de la guerre juive. Un certain Theudas se disait prophète et promettait de faire passer miraculeusement le Jourdain à ses partisans (2). D'autres bernaient le peuple en s'attribuant le pouvoir de faire des prodiges (3). Barkochba, sous Hadrien, est resté célèbre. A l'intérieur des communautés chrétiennes, la fièvre de l'attente apocalyptique a pu égarer certains et éveiller des prétentions insensées. Simon le magicien ne rêvait-il pas de substituer sa sagesse à celle de Jésus ? Cependant Josèphe, qui raconte les aberrations des imposteurs juifs, ne dit pas qu'ils se présentèrent comme le Messie. Theudas peut avoir voulu renouveler les hauts faits de Josué, les charlatans s'être présentés comme prophètes ou des précurseurs du Messie. Ils s'adressaient aux Juifs et non aux chrétiens. Si à la rigueur la prédiction peut se contenter de cette réalisation, elle semble cependant mieux convenir à la période des temps en général qui précédera la fin du monde.

Ce n'est pas d'après une réalisation plus ou moins adéquate qu'il faut interpréter ces textes, mais d'après la perspective des évangélistes. Or, la péricope qui les contient se rapporte aussi bien à la fin du monde qu'à celle de Jérusalem : on est au temps du commencement des douleurs, et nous verrons plus loin que, tout en faisant partie de la grande détresse, la ruine de

(1) A. LOISY, *Les Évangiles synoptiques*, t. II, p. 408-409.

(2) FLAVIUS JOSÈPHE, *Antiquitatum Judaicarum*, XX, V, 1. (édit. B. NIESE Berlin, 1882 t. IV, p. 292).

(3) FLAVIUS JOSÈPHE, *Antiquitatum Judaicarum*, XX, VIII, 6. (édit. B. NIESE, Berlin, 1882, t. IV, p. 304-305).

Jérusalem ne devait pas mettre fin au drame eschatologique. C'est ce qu'indique nettement la seconde série de textes sur les faux christs et les faux prophètes.

MATTH., XXIV, 23-27	MARC., XXIII, 21
« Alors si quelqu'un vous dit : « Voyez le Christ est ici ou là », ne le croyez pas. Car il surgira de faux christs et de faux prophètes et ils fourniront de grands signes et des prodiges, de façon à égarer, même si possible, les élus. Voici que je vous l'ai prédit. Si donc on vous dit : le voici au désert, ne sortez pas, le voici à l'intérieur, ne le croyez pas. Car comme l'éclair part de l'Orient et brille jusqu'en Occident, ainsi sera l'avènement du Fils de l'homme. »	« Et alors, si quelqu'un vous dit : « Voici le Christ ici, le voici là, ne le croyez pas. Car il surgira de faux christs et de faux prophètes et ils fourniront des signes et des prodiges, pour égarer, s'il était possible, les élus. »

La perspective des péricopes est nettement eschatologique. Tout le monde admet qu'à partir de Marc, XIII, 24 et de Matthieu, XXIV, 29, il s'agit explicitement de la seconde venue de Notre-Seigneur et de la consommation du siècle. Mais ne faut-il pas faire commencer la description exclusive de la fin du monde au verset 21 de Matthieu et au verset 19 de Marc ? C'est l'opinion de Durand, qui écrit : « L'horizon de la vision prophétique s'élargit. Il ne s'agit plus de la destruction de Jérusalem, mais d'une catastrophe qui n'a pas eu et qui n'aura pas sa pareille. L'historien juif Flavius Josèphe a écrit il est vrai que « si les malheurs du monde entier, depuis la création, étaient comparés à ceux que les Juifs endurèrent alors, on les trouverait inférieurs » ; mais, à son ordinaire, l'auteur a dû exagérer. » (1) Tout dépend de l'interprétation de Marc, XIII, 19 et de Matthieu, XXIV, 21.

Marc cite Daniel presque mot à mot : « Ce sera un temps de tribulation, une tribulation comme il n'y en a pas eu de pareille depuis qu'il existe une nation sur terre jusqu'à ce temps. » (2) Le livre de Daniel désigne par le temps de détresse l'époque

(1) A. DURAND, *Évangile selon saint Matthieu*, p. 392.
(2) MARC., XIII, 19.

de l'intervention de Michel pour le salut du peuple (1). Lagrange fait remarquer à bon droit que le verset 29 de Marc est « par rapport à ce qui précède dans le même rapport exactement que DAN., XII, 1 avec ce qui précède. Dans DAN., XI, 45 (dernier verset du chapitre XI), la fin de l'ennemi est annoncée, puis, sans autre indication qu'un vague « en ce temps-là », le rythme change, et la scène aussi, débutant par une tribulation que la fin du persécuteur ne faisait pas attendre ». De même dans Marc, même si les versets précédents n'ont rapport qu'à la ruine de Jérusalem : le verset 19 est une transition à une nouvelle perspective (2). De plus, l'expression « ces jours », qui rappelle les formules eschatologiques des prophètes, et l'indétermination de tout le passage invitent à lui attribuer le champ de vision le plus large possible. Enfin, l'idée des passages relatifs aux faux christs et aux faux prophètes se retrouve dans Luc, XVII, 23. Cette péricope ne fait pas partie d'un discours eschatologique. C'est un avis sur la révélation instantanée du Messie. A l'endroit de Matthieu parallèle à Luc, le texte se rapproche des mots de Marc. On peut donc conjecturer, non sans fondement, qu'au moins ce passage, dans Matthieu et Marc comme dans Luc, a fait partie d'un discours sur l'apparition du Christ (4). Dès lors, s'il est repris par Marc et Matthieu dans leur apocalypse, n'est-ce pas

(1) DAN., XII, 1.
(2) M.-J. LAGRANGE, *Évangile selon saint Marc*, p. 320.
(3) M.-J. LAGRANGE, *ibid.*, p. 321.
(4) Pour juger l'étendue de celle-ci, il suffit de comparer l'utilisation de Daniel par I *Mach.*, IX, 27, et celle par Marc ou Matthieu. Mettons les trois textes en regard en prenant celui de Marc pour le Nouveau Testament :

DAN., XII, 1	I *Mach.*, IX, 27	MARC., XIII, 19
«Et il se fera un temps de détresse, détresse qui n'est pas arrivée depuis qu'un peuple est venu sur la terre jusqu'à ce temps. »	«Et il advint une grande détresse en Israël qui n'est pas arrivée depuis le jour où n'a pas été vu un prophète chez eux. »	« Et alors arrivera une détresse telle qu'il n'en est pas arrivé depuis le commencement de la création que Dieu a créée jusqu'à maintenant, et comme il n'y en aura plus. »

Tandis que le livre des Machabées réservait la détresse à Israël, et limitait le temps par la disparition du dernier prophète, Marc ne lui applique aucune détermination et étend la période depuis le commencement du monde jusqu'à la fin : le texte de Marc dépasse en ampleur celui de Daniel et celui des Machabées.

encore à une venue de Jésus qu'il faut songer ? Celle-ci ne peut être que le dernier avènement.

L'examen de Matthieu, XXIV, 21 aboutit aux mêmes conclusions. Il y a même dépendance envers Daniel, même vague dans l'expression, même tournure apocalyptique. Par conséquent la péricope où Marc et Matthieu annoncent la venue de faux christs et de faux prophètes se rapporte à la fin des temps.

Toutefois cette conclusion est plus négative que positive. Si la venue de faux christs et de faux prophètes n'est pas à attendre uniquement pour le temps qui précède la ruine de Jérusalem, rien n'indique qu'elle se produira seulement à la fin du monde. Les versets 24-26 de Marc pourraient faire croire le contraire : « Mais, dans ces jours-là, après cette détresse, le soleil sera obscurci et la lune ne donnera plus sa lumière, et les astres tomberont du ciel, et les puissances qui seront dans les cieux seront ébranlées. Et alors on verra le Fils de l'homme venant dans des nuées, avec beaucoup de puissance et de gloire. » De même, et plus fort, dans Matthieu, XXIV, 29 : « Mais aussitôt après la détresse de ces temps, le soleil sera obscurci, et la lune ne donnera pas sa lumière, et les étoiles tomberont du ciel, et les puissances du ciel seront ébranlées. Et alors apparaîtra le signe du Fils de l'homme dans le ciel, et alors toutes les tribus de la terre se lamenteront et ils verront le Fils de l'homme venant sur les nuées du ciel avec grande puissance et gloire. »

La détresse dont il est question aux versets 13 de Marc et 21 de Matthieu est rattachée à la consommation finale par « après cette détresse » dans le second évangéliste, et, par « aussitôt après la détresse de ces temps », dans le premier. Corollaire naturel de ces liaisons : les faux christs et les faux prophètes, calamité qui engendre la détresse, sont à attendre immédiatement avant la fin du monde (1).

La répétition du thème dans Marc et dans Matthieu semble

(1) Si nous admettons le manque de perspective dans les prophéties, nous devons être conséquent. Pour le voyant, puisque tout est sur le même plan, la chronologie des événements lui échappe. Ne sachant ni le jour, ni l'heure, le moment de la réalisation peut être proche et l'écrivain sacré a coutume de choisir cette alternative plutôt que celle de l'éloignement. Le genre littéraire des apocalypses commandait de montrer le « Seigneur tout proche ». Nous aurons l'occasion de revenir sur ces idées, dans l'exégèse de saint Paul et de l'Apocalypse de saint Jean.

imposer la même conclusion. Ayant signalé l'action des imposteurs au commencement des douleurs, les évangélistes indiquent leur présence dans le drame de la fin. Luc et Matthieu développent, l'un dans le discours eschatologique, l'autre dans le discours sur la venue du Fils de l'homme, les indications parcimonieuses de Marc sur les faux christs et les faux prophètes. Loisy s'étonne que Marc se répète si gauchement et il ne voit d'autre explication que la dépendance envers deux sources. Marc aurait complété l'enseignement de l'une par celui de l'autre (1). Le complément n'est pas si maigre. Pour le commencement des douleurs, on n'annonce que la présence d'imposteurs ; seul Luc ajoute quelque chose sur leur activité ; ils diront que le temps est proche (2). Ici, au contraire, la puissance des faux christs et des faux prophètes se trouve décrite : ils feront des miracles et des prodiges ; ils prétendront montrer où est le Christ, ils exerceront une séduction presque irrésistible. Pour Loisy, ces séducteurs sont cependant les mêmes que ceux des premiers versets du chapitre (3). Lagrange croit au contraire que les situations sont différentes (4). Nous admettons que nous sommes ici dans la réalisation de la détresse, immédiatement avant l'apparition du Fils de l'homme. Mais la répétition ne prouve pas qu'il s'agit de deux sortes de faux christs et de faux prophètes, les uns devant venir avant la ruine de Jérusalem et les autres avant la fin du monde : ils ont les mêmes noms et les mêmes fonctions. Il est compréhensible que les évangélistes aient signalé à nouveau, pour le temps du grand avènement, le danger de séduction. Comme, d'après leurs conceptions, c'est un temps de grandes calamités physiques et morales, et que la préoccupation au sujet du retour du Christ sera au moins aussi vive que celle de leur époque, l'action des imposteurs constitue une des douleurs, et combien dangereuse, des temps de la fin.

Est-ce à dire que les Synoptiques aient réservé pour les derniers temps la venue des faux christs et des faux prophètes ? Les premiers avertissements de Jésus prouvent le contraire. Matthieu l'indique également au verset 11. Il unit dans la même période l'action des persécuteurs et celle des séducteurs. Or, nous avons

(1) A. Loisy, *Les Évangiles synoptiques*, t. II, p. 426.
(2) Luc, XXI, 8.
(3) A. Loisy, *ibid.*, t. II, p. 426.
(4) M.-J. Lagrange, *Évangile selon saint Marc*, p. 321.

établi que les premiers s'échelonneront sur tout le temps qui va de l'Ascension à la consommation des siècles. Nous ne restreindrons pas le temps d'action des seconds. Luc, enfin, n'a pas hésité à identifier le temps de la θλῖψις μεγάλη avec le temps où Jérusalem sera foulée et où les nations se convertiront (1).

Jésus enseigne à ses disciples que les dangers d'apostasie peuvent venir de deux sources, des persécutions et des séductions. Ces dernières sont le fait des faux prophètes, prédicateurs de mensonge, et des faux christs, imposteurs qui se prétendent le Messie. Leur activité sera terriblement dangereuse. Ils ne disposeront pas seulement des moyens naturels qu'inventent l'astuce et la perfidie, ils opéreront des signes et des prodiges. Ces miracles auront pour but de les accréditer auprès de leurs auditeurs, et de prouver qu'ils sont le Christ. La paix des fidèles sera fortement troublée par de fausses nouvelles sur le retour du Seigneur. Qu'on ne se préoccupe pas. La seconde venue du Christ sera tellement éclatante que chacun le reconnaîtra sans peine et sans le secours de personne. Mais les efforts des faux prophètes et des faux christs réussiront en partie. Beaucoup se laisseront séduire. Cependant, en ces jours de détresse, Dieu aura pitié des siens et mettra fin aux agissements pervers avant que les élus n'aient été séduits. Mais que chacun prenne garde. Tous sont avertis (2).

(1) Luc., XXI, 24, à rapprocher de Marc., XIII, 10 et de Matth., XXIV 14. On trouve chez les trois Synoptiques la même perspective pour l'évangélisation des peuples : elle ne vient dans Luc qu'après la ruine de Jérusalem, parce que Luc est le seul à avoir dissocié la fin du monde juif de la fin du monde ; dans Marc et dans Matthieu, elle est annoncée avant l'abomination de la désolation parce que celle-ci fait partie du drame final.

(2) A. Loisy *(Les Évangiles synoptiques,* t. II, p. 426) fait ces rapprochements suggestifs dont on ne saisira qu'à la fin de cette étude la portée et la valeur : « Dans le cadre de Marc et de Matthieu, ces faux Christs et ces faux prophètes ne peuvent guère être que des imposteurs juifs, dont les prestiges seraient de nature à éblouir jusqu'aux disciples de Jésus. Ils tiennent la place occupée, dans l'Apocalypse de Jean, par l'Antéchrist et son prophète (Apoc. XIII). Saint Paul aussi décrit le rôle de l'Antéchrist et la séduction qu'il exercera par des prodiges (II Thess. II)... Marc semble viser dans l'« abomination de la désolation » le personnage de l'Antéchrist. Il a plutôt en vue ici, comme au début de la prophétie, les précurseurs, on pourrait dire la monnaie de ce personnage satanique, et les manifestations qui ont déjà eu lieu de son temps. Les faux Christs et les faux prophètes dont il parle maintenant sont les mêmes qu'il a montrés d'abord se prévalant d'une mission divine, car il ne semble pas faire une distinction nette entre les séducteurs qu'il a mentionnés comme agissant avant, et ceux qu'il signale maintenant comme agissant pendant « l'abomination de la désolation. »

VI. —. Troisième thème de l'apocalypse synoptique sur l'opposition eschatologique : l'abomination de la désolation.

MATTH., XXIV, 15	MARC., XIII, 14	LUC., XXI, 20
« Quand vous verrez	« Mais quand vous verrez	« Mais quand vous verrez
		Jérusalem investie de campements, alors sachez que sa désolation est arrivée.
l'abomination de la désolation	l'abomination de la désolation	
qui a été prédite par le prophète Daniel		
établie dans le lieu saint,	établie où elle ne doit pas être,	
— et que celui qui lit fasse attention —	— que celui qui lit fasse attention —	
alors que ceux qui sont en Judée s'enfuient dans les montagnes. »	alors que ceux qui sont en Judée s'enfuient dans les montagnes. »	alors que ceux qui sont en Judée s'enfuient dans les montagnes. »

« L'abomination de la désolation » ! traditionnelle *crux interpretum.* D'après certains, il ne faut entendre par ces mots que l'investissement de Jérusalem par les Romains. Pour d'autres au contraire, tel Loisy, il s'agit d'un thème eschatologique qui peut se résumer dans le mot traditionnel d'Antéchrist : une puissance ennemie, l'adversaire de Dieu, Satan ou son organe ont pris possession du sanctuaire et persécutent les Israélites fidèles (1).

Comme le note très bien le même auteur, « la citation de Daniel doit être interprétée d'après le sens qu'elle présente en elle-même et dans le contexte évangélique, abstraction faite du sens particulier qu'elle peut avoir dans son propre contexte » (2). Cependant on aurait tort de négliger le recours au texte, à la pensée de Daniel surtout, et même à l'emploi par le livre des Machabées. Non seulement les Synoptiques empruntent des termes à l'Ancien Testament, mais Matthieu rappelle l'oracle et se réfère à l'objet de la

(1) A. LOISY, *Les Évangiles synoptiques*, t. II, p. 420. C'est aussi l'opinion de A. VANDER HEEREN, *Het H. Evangelie van Jesus Christus volgens Mattheus*, p. 112 : « De gruwel der ontwijding, is hier de Antichrist, zoo genoemd, omdat hij, naar hetgeen volgt, in de heilige plaats zal staan. »

(2) A. LOISY, *ibid.*, t. II, p. 419.

prophétie : « Quand vous verrez, l'abomination de la désolation, τὸ ῥηθὲν διὰ Δανιὴλ τοῦ προφήτου. » Nous avons énuméré plus haut les quatre endroits de Daniel (1). Il serait fort important de déterminer auquel des quatre les évangélistes se réfèrent si, comme l'affirme Billot, « c'est une vérité bien facile à contrôler » que Daniel prédit l'«abominatio desolationis in loco sancto » pour trois époques très différentes et très distantes les unes des autres : premièrement, pour le temps de la persécution d'Antiochus (VIII, 13 ; XI, 31) ; secondement, pour le temps du siège et de la ruine de Jérusalem (IX, 27) ; troisièmement, enfin, pour le temps de l'Antéchrist, de la fin du monde et de la résurrection des morts (XII, 1) » (2). Mais l'importance de ce problème s'évanouit si, comme nous avons essayé de le montrer, le même sens doit être attribué à tous les passages de Daniel : l'érection d'un autel et d'une statue de Zeus Olympien, dans le temple de Jérusalem, le 15 Kislev 144, soit le 15 décembre 168 avant Jésus-Christ. Pour Daniel comme pour l'auteur du livre des Machabées, ce sacrilège marque le comble de l'impiété et de l'hostilité envers Dieu et le peuple des Saints. La vengeance du Seigneur est proche. Ce qui est à retenir du recours à Daniel, implicite dans Marc, explicite dans Matthieu, c'est que la formule du prophète avait fait fortune. Or, ce serait un paradoxe de prétendre qu'elle désignait un temps éloigné de la fin du monde. En se ralliant à la grande prédiction de Daniel, qu'ils utilisent d'ailleurs encore plus loin (3), et dont s'inspire la description de la venue du Fils de l'homme sur les nuées, les évangélistes ne séparent ni dans leur pensée, ni dans leurs expressions, les faits unis dans Daniel. Comme chez le prophète, le monde marche lentement vers sa ruine jusqu'à l'abomination de la désolation ; celle-ci appelle la vengeance de Dieu. Nous ne pouvons nous éloigner de ces indications sur la perspective des évangélistes que si leur texte nous y invite expressément.

Quel sens les évangélistes ont-ils attribué à l'expression βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως ? Le plus clair de tous, Luc, indique explicitement qu'il a inclu dans la désolation, l'encerclement de Jérusalem. Écrivant pour des fidèles de la gentilité, peu familiarisés avec les formules apocalyptiques, il a évité l'expression,

(1) Cf. *supra* p. 158-159
(2) L. Billot, *La parousie*, Paris, 1916, p. 105.
(3) Marc., XIII, 19 ; Matth., XXIV, 21 ; Dan., XII, 1.

comme il avait évité de parler plus haut du commencement des douleurs. Il a cependant conservé le terme ἡ ἐρήμωσις, preuve que sa phrase traduit en clair ce qui est symbolique chez les autres. Au verset 22 d'ailleurs, il supplée peut-être à son omission de l'oracle en s'appuyant, sous une forme vague, sur la prophétie de Daniel : « Car ce sont des jours de vengeance, écrit-il, de façon que tout ce qui est écrit soit accompli. » Pour le troisième évangéliste, la désolation consiste dans l'investissement de Jérusalem. C'est une punition de Dieu pour les crimes de la ville coupable et non pas un attentat contre la divinité ou contre son culte comme dans Daniel. Luc témoigne, ici comme dans l'expression « temps des Gentils », d'une transformation assez radicale de la terminologie.

En est-il de même chez Marc et Matthieu ? Loisy soutient que « la prédiction, telle que Marc et même Matthieu l'ont conservée, n'a pas été conçue en vue du siège et de la ruine de Jérusalem par Titus » (1). La plupart des auteurs catholiques, au contraire, soutiennent non seulement que la prédiction n'a pas été conçue après l'événement, mais qu'elle vise un fait bien particulier. Il est bien difficile de dire si les deux déterminations ajoutées par Matthieu et Marc sont des signes qui dénotent une origine primitive : Matthieu cite Daniel explicitement ; alors que Marc désignait le lieu de l'abomination par ὅπου οὐ δεῖ, Matthieu remplace par ἐν τόπῳ ἁγίῳ. La citation de Daniel rend plus naturel l'appel à l'attention. Cependant, comme le remarque P. Joüon, Jésus fait souvent appel aux connaissances bibliques de ses auditeurs (2). Mais il n'est pas nécessaire que ce renvoi soit explicite. Le texte de Marc est assez expressif pour que l'on se rapporte immédiatement aux oracles visés (3). Quant au remplacement de ὅπου οὐ δεῖ par ἐν τόπῳ ἁγίῳ, ce n'est pas parce que Matthieu est plus clair, plus explicite et plus près du texte de Daniel qu'il est plus primitif. Matthieu, ici

(1) A. Loisy, *Les Évangiles synoptiques*, t. II, p. 420.

(2) P. Joüon, *L'Évangile de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, p. 149. Il cite Matth., XII, 3, 5 ; XIX, 4 ; XXI, 16, 42 ; XXII, 31.

(3) A. Loisy (*Les Évangiles synoptiques*, t. II, p. 421) n'admet pas que la formule « que celui qui lit fasse attention » renvoie à Daniel. Nous le croyons avec lui ; mais on peut soutenir que la recommandation de Jésus ou de l'Apôtre vise le fait plus que la citation et admettre en même temps que Marc se raccroche à Daniel implicitement mais d'une façon formelle.

comme en plusieurs endroits de l'apocalypse synoptique, nous semble à mi-chemin entre Marc et Luc.

Allant du plus connu au moins connu, tâchons de saisir la portée des termes.

En quel lieu se produira l'abomination de la désolation ? La LXX et la version dite de Théodotion traduisent Daniel par ἐπὶ τὸ ἱερόν, alors que le texte porte כנף, qui signifie, au sens propre, aile, oiseau ou les oiseaux, et, au sens figuré, l'extrémité d'une chose étendue et pourrait s'appliquer à l'aile d'un bâtiment ou même à un bâtiment tel que le temple. L'hypothèse supposant que la traduction de כנף aurait été *ΠΤΕΡΟΝ* et non *ΙΕΡΟΝ* est d'autant plus probable que Matthieu et Luc parlent d'un πτερύγιον τοῦ ἱεροῦ et que, d'après Eusèbe, Jacques, le frère du Seigneur, a été jeté en bas de ce πτερύγιον. En tout cas, la corruption peut s'être introduite très tôt et les évangélistes ont pu déjà lire notre texte actuel, qui est attesté par toute la tradition manuscrite. Ont-ils été fidèles à la pensée de Daniel et ont-ils entendu par ὅπου οὐ δεῖ et par ἐν τόπῳ ἁγίῳ le temple seul ou y ont-ils ajouté la ville et la terre saintes ? S'il était permis d'expliquer les deux premiers évangélistes par le troisième, il serait question de tout cela à la fois. Mais Luc fournit des précisions inconnues de ses devanciers. Dans son commentaire sur Marc, Lagrange remarquait que la question des disciples portait sur le signe de la fin du temple, et, ce signe ne pouvant être l'abomination de la désolation dans le temple même, ὅπου οὐ δεῖ de Marc ne désignait pas le sanctuaire mais la Terre Sainte, envahie par un général ennemi. Matthieu, qui a évité l'article dans ἐν τόπῳ ἁγίῳ « dans un lieu saint », et non « dans un Sanctuaire », aurait le même sens (1). Dans le commentaire sur saint Matthieu, Lagrange est revenu sur son exégèse et considère que, étant donné la dépendance visible de Daniel, le lieu de l'abomination « doit être quelque part dans l'enceinte du Temple » (2).

Si l'abomination de la désolation doit avoir lieu dans le temple, la réponse de Jésus semble bien laisser au second plan le signe de la ruine du Sanctuaire et de Jérusalem et décrire précisément la fin du monde en énumérant les différents actes

(1) M.-J. LAGRANGE, *Évangile selon saint Marc*, p. 318.
(2) M.-J. LAGRANGE, *Évangile selon saint Matthieu*, p. 461.

du drame final. L'abomination est un signe, dans Matthieu, dans Marc et même dans Luc ; mais il n'annonce pas la prise ou la destruction de Jérusalem, il avertit les Judéens de fuir précipitamment. Dans leur description, Matthieu et Marc ne parlent pas explicitement de la capitale. Si sa ruine n'est pas mentionnée par l'abomination de la désolation, elle ne l'est pas du tout, et, si le signe est pour les Hiérosolymitains, pourquoi attendre que l'ennemi soit dans la place ? Les évangélistes semblent d'ailleurs les abandonner à leur sort (1). Le conseil de fuir est pour les Judéens. Il est évident, par les questions des Apôtres, que Marc et Matthieu veulent parler de la destruction de Jérusalem ; mais rien dans leur texte ne permet d'affirmer qu'ils ont dissocié dans le temps ruine du monde et celle de l'état juif. Rien non plus ne laisse soupçonner que, dans leur discours, certaines parties doivent être attribuées à la description de la fin du monde et d'autres à celle de Jérusalem (2). C'est

(1) Comment la ruine de Jérusalem ne serait-elle pas consommée par l'abomination de la désolation ? Si Jérusalem est seulement menacée, pourquoi ceux qui sont en Judée ont-ils à peine le temps de fuir ? On recourt à l'occupation du temple par les Zélotes précédant la prise de Jérusalem par les Romains. Nous dirons plus loin comment cette explication nous paraît inadéquate.

(2) Les objections contre cette exégèse sont de deux sortes. 1° Le parallélisme de Luc. Le troisième Évangile traduit en clair ce que les deux premiers indiquent par des symboles. Cette difficulté n'est pas insoluble. Luc applique à une partie de l'abomination de la désolation la prédiction de Jésus. Il spécifie mais rétrécit. L'ἀνάγκη et la θλίψις, tout le monde le reconnaît, ont dans Matthieu et Marc un caractère universel. Luc parle aussi de ἀνάγκη, mais il l'applique à la seule ruine d'Israël. Étranger au style et à la façon des apocalypses, il éloigne les formules qui lui semblent creuses et les symboles que ses lecteurs ne comprendront pas. Esprit grec, il distingue ce qu'un Sémite préférait laisser dans le vague. Puisqu'il faut admettre un travail de composition et que les textes de Marc et de Matthieu sont primitifs, il n'est pas logique d'imposer aux premiers évangélistes les vues du troisième. 2° Pendant l'abomination de la désolation, on conseille à ceux de la Judée de fuir dans les montagnes ; à celui qui est sur la terrasse de ne pas rentrer dans la maison ; à celui qui est dans les champs de ne pas retourner prendre son manteau, et de souhaiter que cela n'arrive pas en hiver, ni le jour du sabbat ! On vise donc une situation particulière qui est celle décrite par Luc. A. VANDER HEEREN *(Het H. Evangelie van Jesus-Christus volgens Mattheus,* p. 112) ne craint pas d'entendre les paroles au sens figuré et de les rapporter au temps de l'Antéchrist ; à propos des versets 16-20 de Matthieu, il écrit : « Ook deze verzen schijnen ons heel en al figuurlijk te verstaan » wanneer de vervolging van den Antichrist zal woeden over de wereld, dan zullen de menschen goed doen met er zich zoo rap mogelijk aan te onttrekken door de vlucht, desnoods al hun tijdelijke goed in den brand latend. — Volgens eene methode heel dikwijls door de Profeten van het Oud Verbond gebruikt, wordt deze gedachte door Jezus beschreven met kleuren ontleend aan de tijds-en plaats-

la même perspective partout ; mais à un endroit, dans la prédiction de la domination de la désolation, ils englobent et encadrent la fin du monde juif dans celle de la fin des temps.

Cette perspective unique avec des objets divers a laissé des traces dans le texte. Nous avons déjà parlé des particules désignant le temps, *τότε*, *ὅταν*, *εὐθέως*, et de l'expression *ἐν ταῖς ἐκείναις ἡμέραις*. Nous devons revenir sur la conjonction *γάρ* de MATTH., XXIV, 21 et de MARC., XIII, 14. Nous avons établi qu'à partir de ces passages, de l'avis même de la plupart des critiques, il s'agissait explicitement de la fin du monde. Les deux évangélistes introduisent ces péricopes par *γάρ*, « qui semble, comme dit Lagrange, relier étroitement ce début à ce qui précède » (2). Or, on vient de parler de l'abomination de la désolation

omstandigheden warin Jezus sprekende is. » Nous ne disons pas que l'abomination de la désolation ne regarde dans Matthieu et Marc que la fin du monde. La ruine de Jérusalem n'en est pas séparée. Les versets visés ont certainement quelque chose d'hyperbolique. Ils ne distinguent pas l'abomination de la désolation et la venue du Fils de l'homme, par une circonstance de temps mais par des déterminations de lieu. Comme dans toute la tradition juive, Jérusalem et la Judée sont le centre des événements de la fin. L'abomination de la désolation commence par mettre en péril les vies de tous ceux qui y habitent. Après les persécutions et les séductions du commencement des douleurs, les transes finales mettront toutes les existences en danger. Qu'on ne dise pas que la fin du monde sera troublée par des événements cosmiques autrement dangereux : la chute des étoiles ne représentait pas pour les anciens la même catastrophe qu'elle prend à nos yeux. L'astronomie ne leur avait pas révélé l'énormité des astres. La catastrophe mondiale commence par atteindre la Judée et se déclanche ensuite sur tout le monde. D'ailleurs, ces traits eux-mêmes sont interprétés par la plupart comme des hyperboles. Les élus restent en vie, puisque les anges les rassemblent des quatre coins du ciel et qu'on ne parle pas de résurrection. 3° Matthieu et Luc distingueraient deux tableaux précisément par la désignation du temps : pour la ruine de Jérusalem, cette génération ne passerait pas. Pour la fin des temps, personne ne sait ni le jour ni l'heure, MARC., XIII, 32 ; MATTH., XXIV, 36. Mais ni Jésus ni les évangélistes n'ont dit que cette génération, — qu'on entende le mot comme on veut, — passerait avant que ne vînt la ruine du monde. Celle-ci reste possible en même temps ou à peu près, que la ruine de Jérusalem et les évangélistes, sans affirmer que les deux fins seront presque synchroniques, les traitent comme si elles devaient l'être. — En conclusion, même dans la péricope sur l'abomination de la désolation, la perspective peut rester celle de la fin du monde sans que l'auteur doive exclure du champ de vision la ruine de Jérusalem.

(1) A moins de dire que l'établissement du siège est le signe d'une ruine certaine. Mais est-ce encore dans Luc ?

(2) M.-J. LAGRANGE, *Évangile selon saint Matthieu*, p. 462. Dans l'exégèse du passage, Lagrange n'arrive pas à rendre compte du *γάρ*. Il en fait *(op. cit.*, p. 463) « une liaison de pure forme, sans portée pour les idées ». Au contraire

et l'on continue à dire qu'en ces jours-là, il y aura une grande détresse. L'abomination de la désolation se trouve ainsi reliée étroitement à la fin du monde.

L'abomination pourrait être un signe de la fin de Jérusalem si, comme le prétendent certains, elle désignait les crimes de Zélotes juifs aux derniers temps de la nation. Même avant l'arrivée des Romains, ceux-ci souillèrent le temple par le pillage et les crimes. Mais cette explication ne semble pas résoudre le problème. Ces abominations des Zélotes apparurent-elles aux premiers chrétiens comme la réalisation de la prophétie de Jésus ? Or, l'abomination ne laisse pas place au doute et constitue une menace soudaine pour les habitants de la Judée ! Comme le remarque Lagrange,« il convient de laisser à l'expression,— (abomination de la désolation) — son vague. Ce vague même prouve que Matthieu (ni Marc, ajouterons-nous) ne faisait même pas de conjecture sur l'accomplissement, tandis que Luc a mis au clair : les armées ». De plus, nous ferons remarquer que dans sa transcription Luc ne vise pas les Zélotes, mais l'investissement de la ville par les Romains. « Lorsque vous verrez Jérusalem entourée des armées, alors sachez *τότε γνῶτε*, que sa désolation, est proche. » (1) L'investissement est le signal de la ruine. « Luc, dit Lagrange, plus méthodique, indique que c'est bien le point, *τότε γνῶτε*. » (2) L'explication de l'abomination de la désolation par les crimes des Zélotes nous semble donc prêter le flanc à de grosses difficultés. Il faut chercher ailleurs.

Qu'entendaient Matthieu et Marc par l'abomination de la désolation ? Les traducteurs de Daniel, la LXX et Théodotion, ont donné au שקץ שמם un sens abstrait. Le premier livre des Machabées désigne au contraire par cette expression mystérieuse soit l'autel, soit le symbole de Zeus (3). En tout cas pour l'auteur de cet ouvrage, la prédiction de Daniel s'est réalisée par les méfaits d'Antiochus Épiphane. Plus tard les rabbins, continant l'évolution amorcée par les traductions et par I *Mach.* et rejoignant peut-être le sens primitif de l'expression, y ont vu la men-

nous croyons la particule, comme celles désignant le temps, si embarrassante pour certains critiques, instructive pour la désignation de la perspective et importante pour l'interprétation.

(1) Luc., XXI, 20.

(2) M.-J. Lagrange, *Évangile selon saint Luc*, p. 527.

(3) I *Mach.*, I, 57.

tion d'une idole élevée dans le temple (1). Dans Matthieu, le renvoi explicite à Daniel ne nous révèle pas ce que l'évangéliste comprenait par la mystérieuse formule. En remplaçant le *ὅπου οὐ δεῖ* de Marc par *ἐν τόπῳ ἁγίῳ* et en insistant sur l'accomplissement de l'oracle de Daniel, il marque que ce sera une profanation du Sanctuaire. C'est tout ce qu'on peut dire. Marc est plus significatif. Il parle de l'abomination de la désolation *établie* où elle ne doit pas être : *τὸ βδέλυγμα... ἑστηκότα*. Ce dernier mot est au masculin singulier et dépend d'un neutre : c'est la construction que les grammairiens nomment « constructio ad sensum » (2). Marc a dû avoir en vue que cette abomination était quelqu'un. Quand un neutre régit un participe masculin, ce neutre est en effet plutôt une personne que son emblème ; si c'était l'emblème, le participe pourrait conserver l'épithète au neutre. Il nous semble donc plus probable que dans l'idée de Marc, *βδέλυγμα* est une personne de préférence à une idole, à une statue ou aux aigles romaines. Il s'agit en effet de la prise de Jérusalem et de la profanation du temple. Les exploits d'Héliodore, d'Antiochus Épiphane, de Pompée étaient dans la mémoire de tous. Ne pouvait-on pas songer au renouvellement de leur impiété pour caractériser la détresse des temps ? La présence dans le temple du chef envahisseur comme celle de Pompée, serait le signe de l'humiliation définitive, d'autant plus que cette présence n'est pas passagère mais stable. Ne faut-il pas éclairer ce passage à la lumière de II *Thess.*, II, 4, où l'homme du péché est représenté comme « l'homme perdu, celui qui s'oppose et qui s'élève au dessus de tout ce qui porte le nom de Dieu ou qui reçoit un culte, au point de trôner dans le temple de Dieu et de se poser en Dieu ». Là aussi un être personnel a la prétention de se fixer dans le temple pour y recevoir les honneurs. Cette exégèse peut se réclamer de saint Jérôme. Dans son commentaire sur l'Évangile de saint Matthieu, l'anachorète de Bethléem expliquant MATTH., XXIV, 15, cite Daniel et fait remarquer que Paul comme Matthieu visent l'accomplissement de l'ancien oracle. Parmi les identifi-

(1) Cf. H.-L. STRACK-P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, t. I, p. 951.

(2) A. DEBRUNNER, *Friedrich Blass' Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, 5e édit., Goettingue, 1921, p. 81-82.

cations qu'ils énumère la première est celle qui voit dans l'homme du péché l'Antéchrist lui-même (1).

Peut-on nommer cet individu l'Antéchrist ? (2) Le malheur annoncé n'est pas spécifiquement chrétien. Prédit par Daniel, il est l'acte sacrilège qui mettra le comble à la colère divine et marquera le temps le plus exécrable pour les fidèles de Dieu. Dans les deux premiers évangélistes, c'est le même sacrilège, perpétré au temps de la grande tribulation, marquant le paroxysme des douleurs après lesquelles le Messie reviendra. En déclarant que ce *βδέλυγμα* était celui prédit par Daniel, Matthieu raccordait la tradition chrétienne à la tradition juive (2). Pour Marc et Matthieu comme pour l'ancien voyant, la fin des temps serait marquée par une grande crise dont le point culminant serait l'abomination de la désolation. Marc sait que ce sera l'œuvre d'un homme. Luc traduit en clair, sans épuiser le contenu des prédictions de Marc et de Matthieu, en nommant les armées. Aucun des synoptiques ne précise si l'ennemi de la ville sainte ou du temple fait la guerre aux fidèles de Jésus. Ceux-ci reçoivent le conseil de fuir, mais c'est leur vie plus que leur foi qui est en danger. Toutefois, sans rien enseigner sur un ennemi du Christ ou des chrétiens, Marc au moins révèle sa pensée. Il admet que la détresse de la fin des temps est le fait d'une personne ennemie du temple de Dieu et sans doute des saints. Son enseignement ne dépasse pas les traditions juives, mais il en est un fidèle écho. La désolation comprend, pour lui comme pour Luc, la ruine de la capitale. Mais cette désolation peut n'être qu'un maigre événement

(1) JÉRÔME, *Commentariorum in Evangelium Matthaei*, IV, 24, 15 (PL XXVI, 177) : « Quando ad intelligentiam provocamur, mysticum monstratur esse quod dictum est. Legimus autem in Daniele hoc modo : Et in dimidio hebdomadis auferetur sacrificium et libamina, et in templo abominatio desolationum erit usque ad consummationem temporis, et consummatio dabitur super solitudinem. De hoc et apostolus loquitur (II Thess. II) : quod homo iniquitatis et adversarius elevandus sit contra omne quod dicitur Deus et colitur ; ita ut audeat stare in templo Dei, et ostendere quod ipse sit Deus, cujus adventus per operationem Satanae destruat eos, et ad Dei solitudinem redigat, qui se susceperint. Potest autem aut de Antichristo accipi, aut de imagine Caesaris, quam Pilatus posuit in templo, aut de Hadriani equestri statua, quae in ipso sancto sanctorum loco usque in praesentem diem stetit. »

(2) Ce pourrait être évidemment une collectivité de personnes, mais nous inclinons à croire que Marc a pensé à un agent unique, sous l'influence du souvenir des grands monarques qui ont souillé le temple : Nabuchodonosor, Antiochus Épiphane, Pompée.

dans la série des malheurs que les fidèles du Christ connaîtront. Parce qu'ils les taisent, Marc et Matthieu donnent l'impression de les exclure. Dépendants de l'oracle de Daniel et fidèles aux prédictions du Christ, ils visent la ruine de la capitale juive. Cependant, c'est trahir leur pensée que de ne pas inclure la fin des temps dans leur perspective et de ne pas voir, au delà de la crise de 70, le bouleversement général de la fin du monde. N'est-ce pas respecter l'étendue de leurs prophéties que de comprendre dans l'abomination de la désolation à la venue pour la fin des temps d'un dévastateur semblable, celui que décrit Daniel et au sujet duquel, au moment où furent rédigés les Évangiles, Paul avait écrit aux Thessaloniciens que le Christ l'exterminerait lors de sa glorieuse parousie par un souffle de sa bouche ? L'enseignement des Synoptiques, moins riche que celui de l'Apôtre des Gentils, dépend comme lui des descriptions daniéliques. Leur commune parenté est en faveur de notre interprétation.

Résumons. L'abomination de la désolation, dans saint Marc et dans saint Matthieu, est présentée dans une seule perspective qui englobe la ruine de Jérusalem et la fin du monde. Nous en trouvons la preuve : 1° dans les normes générales pour l'interprétation de l'apocalypse synoptique ; 2° dans la parenté du texte évangélique avec celui de Daniel ; 3° dans la mention du lieu où doit se produire l'abomination ; 4° dans le rattachement du tableau où figure l'abomination au tableau de la fin des temps ; 5° dans le vague de la prédiction. Cependant cette perspective embrasse explicitement la ruine de Jérusalem. Pour quatre raisons : 1° le lieu saint mentionné est le Temple ; 2° l'abomination dans Daniel est celle du Sanctuaire ; 3° la traduction en clair par Luc indique l'investissement de Jérusalem par les armées ; 4° l'occasion du discours est une prédiction sur la ruine du temple. L'abomination est l'œuvre d'un agent personnel : 1° le texte de Marc le prouve ; 2° les endroits parallèles de Daniel et de saint Paul le confirment. Par conséquent saint Matthieu et saint Marc rejoignent les traditions juives sur la venue à la fin des temps d'un ennemi de la ville sainte.

L'opposition eschatologique représentée dans les Synoptiques se relie étroitement à celle de l'Ancien Testament. Non seule-

(1) De même par la mention du sabbat, MATTH., XXIV, 20.

ment les premiers Évangiles ont conservé la trace d'une attente nationale d'un royaume de Dieu, mais certaines formules telles que « guerre et bruits de guerres », « temps des nations », « abomination de la désolation », nous sont venues des livres saints d'Israël. Le schéma général de la fin des temps n'est pas modifié et la consommation finale sera marquée par la persécution des fidèles et l'attaque de la ville sainte.

Malgré cette étroite connexion, on relève une transformation des croyances. Les vieilles formules s'adaptent à un contenu nouveau. Le gros des troupes de l'ancienne opposition messianique, les nations, ne figurent plus dans les descriptions des armées hostiles. L'universalisme du royaume a ruiné pour toujours cette conception étroite. Dieu est le Père de tous les hommes. Sont ses ennemis ceux qui par mauvaise volonté ferment les yeux à ses avances ou enfoncent leur cœur dans la perversité. C'est par de tels hommes que l'inauguration du règne sera contrecarrée. L'œuvre des Apôtres verra se dresser contre elle des embûches et des persécutions. L'opposition terrestre se révèle dès à présent et réalise les prophéties anciennes. En plus de cette hostilité humaine, Jésus et les siens rencontrent, dans l'établissement du royaume, celle de Satan et des démons. Le monde est le royaume de l'esprit infernal. Pour faire la conquête des âmes, le Christ et ses disciples doivent chasser le pervertisseur des consciences. A l'enjeu de la lutte, on saisit l'importance et le pathétique du combat comme aussi la profondeur de la malice de l'opposition. Son caractère politique a complètement disparu. Seul subsiste son aspect religieux. L'opposition s'adresse à un royaume spirituel de justice et d'amour. Elle se manifeste contre la sainteté même, contre la révélation de la bonté de Dieu, contre le Fils de Dieu fait homme.

Cependant le Christ n'a pas achevé son œuvre. Son jugement et son triomphe n'existent qu'en germe. Les temps messianiques inaugurés par sa prédication auront leur couronnement dans un dernier avènement. Pour celui-ci comme pour le premier, les Synoptiques prédisent une opposition. L'Ascension de Jésus n'a d'ailleurs pas clos l'ère messianique. Il n'y a pas de cloison étanche entre le royaume présent et le royaume futur. L'hostilité des hommes et des démons continuera jusqu'à la fin des siècles et s'exercera par la persécution violente et la séduction intellec-

tuelle. La fin du monde étant une période de calamités et de détresse, il serait étonnant que, dans la pensée des évangélistes, l'action des pervers, des faux christs et des faux prophètes ne connaisse pas un regain de vitalité. En fait, il est prévu pour toute la période eschatologique. Cependant la consommation du siècle ne viendra pas sans qu'on ait assisté à l'abomination de la désolation, dont la première phase a été la ruine de Jérusalem par les Romains et dont le sens plénier n'apparaîtra qu'au jour de l'accomplissement de toutes choses.

CHAPITRE II

L'homme du péché dans saint Paul

Au cours de sa correspondance, saint Paul revient à plusieurs reprises sur les événements de la fin du monde. Il ne fait mention de l'homme du péché que dans sa seconde Épître aux Thessaloniciens (1). La tradition et la critique sont unanimes à reconnaître, sous cette dénomination d'« homme du péché », le même personnage eschatologique que saint Jean désigne sous le nom d'Antéchrist (2).

(1) Les articles des encyclopédies cités dans la bibliographie générale de notre sujet et les commentaires sur la seconde Épître aux Thessaloniciens consacrent une attention spéciale à l'homme du péché dans saint Paul. Nous ne mentionnons ici que les ouvrages les plus utilisés par nous : E.-B. ALLO, *Saint Jean. L'Apocalypse,* dans les *Études bibliques,* Paris, 1921, p. CXI-CXX ; D. BUZY, *Antéchrist,* dans le *Dictionnaire de la Bible. Supplément,* t. I, col. 297-305 ; W. BORNEMANN, *Die Thessalonicherbriefe,* dans le *Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament,* t. X, 2e édit., Goettingue, 1894 ; M. DIBELIUS, *An die Thessalonicher* I-II. *An die Philipper,* dans le *Handbuch zum Neuen Testament,* 2e édit., Tubingue, 1925, E. VON DOBSCHÜTZ, *Die Thessalonicher-Briefe,* dans le *Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament,* 7e édit., Goettingue, 1909 ; J. E. FRAME, *A Critical and Exegetical Commentary to the Epistles of S. Paul to the Thessalonians,* dans *The International Critical Commentary,* Édimbourg, 1912 ; J. KNABENBAUER, *Commentarii in S. Pauli epistolas ad Thessalonicenses, ad Timotheum, ad Titum et ad Philemonem,* dans le *Cursus Scripturae Sacrae,* Paris, 1913 ; G. MILLIGAN, *S. Paul's Epistles to the Thessalonians,* Cambridge, 1908 ; F. PRAT, *Le triomphe du Christ sur les principautés et les puissances,* dans les *Recherches de science religieuse,* t. III, 1912, p. 201-229 ; A. STEINMANN, *Die Briefe an die Thessalonicher und Galater,* dans *Die Heilige Schrift des Neuen Testaments,* Bonn, 1918 ; F. TILLMANN, *Die Wiederkunft Christi nach den Paulinischen Briefen,* dans les *Biblische Studien,* t. XIV, fasc. 1-2, Fribourg-en-Br., 1909 ; C. TOUSSAINT, *Épîtres de saint Paul. Leçons d'exégèse* ; t. I : *Lettres aux Thessaloniciens, aux Galates, aux Corinthiens,* Paris, 1910 ; J.-M. VOSTÉ, *Commentarius in Epistolas ad Thessalonicenses,* Rome, 1917 ; G. WOHLENBERG, *Der erste und zweite Thessalonicherbrief,* dans le *Kommentar zum Neuen Testament* de TH. ZAHN, Gutersloh, 1909.

(2) I JOH., II, 18, 22 ; IV, 3 ; II JOH., 7. AUGUSTIN écrivait déjà *(De civitate Dei,* XX, 19, PL, XLI, 686) : « Significari antichristum, nullus ambigit. »

Le deuxième chapitre de la seconde lettre aux Thessaloniciens est très obscur. Saint Augustin et saint Thomas, pour ne citer que les plus grands parmi les anciens, ont avoué leur impuissance à pénétrer tout le secret de la pensée de l'Apôtre (1). Nombreux sont les commentateurs qui se sont retranchés derrière cet aveu. Les recherches historiques, religieuses et philologiques des modernes n'ont pas réussi à découvrir la clef que la très haute antiquité chrétienne avait déjà perdue (2).

Cependant un nouvel examen des problèmes soulevés par la fameuse péricope nous paraît opportun. S'il faut renoncer à l'espoir de projeter une pleine lumière sur ces textes énigmatiques, on aurait tort d'en exagérer le mystère ; nous saisissons, en partie au moins, ce qu'a voulu dire saint Paul ; peut-être a-t-on été trop exigeant et a-t-on cherché dans ses mots plus qu'il n'a voulu y mettre. L'étude, plus avancée aujourd'hui, des traditions antérieures à la pensée paulinienne ne nous serait-elle pas d'un précieux secours ? C'est sans doute l'avis de tous ceux qui, en ces dernières années, ont proposé des solutions nouvelles. Ces solutions appellent à leur tour un examen critique.

Afin de donner à notre étude toute la clarté désirable, il convient de traduire le passage tout entier (II *Thess.*, II, 1-12) : « 1. Nous vous prions, frères, touchant l'avènement (*ὑπὲρ τῆς παρουσίας*) de Notre-Seigneur Jésus-Christ et notre réunion avec lui, 2. de ne pas vous laisser vite agiter, hors du bon sens, ni alarmer, soit par inspiration, soit par parole, soit par lettre, comme venant de nous, tendant à représenter le jour du Seigneur comme imminent (*ἐνέστηκεν*). 3. Que personne ne vous égare

(1) AUGUSTIN, *De civitate Dei*, XX. 19 (PL, XLI. 686) : «Ego prorsus quid dixerit, me fateor ignorare. Suspiciones tamen hominum, quas vel audire, vel legere potui non tacebo. » S. THOMAS, *Commentarium in Epistolam II ad Thessalonicenses*, cap. I, lectio 2 (édit. S. E. FRETTÉ dans THOMAE AQUINATIS *opera omnia*, Paris, 1876, t. XXI, p. 443).

(2) De nos jours, l'authenticité de cette lettre est admise par un grand nombre de critiques. Du côté non catholique, les meilleurs interprètes revendiquent pour Paul la paternité de l'Épître : G. MILLIGAN, *S. Paul's Epistles to the Thessalonians*, p. LXXVII-XCII ; E. VON DOBSCHÜTZ, *Die Thessalonicher-Briefe*, p. 32-49 ; J. E. FRAME, *A Critical and Exegetical Commentary to the Epistles of S. Paul to the Thessalonians*, p. 39-54. M. DIBELIUS, *An die Thessalonicher*, p. 48-49 ; du coté catholique voir les monographies spéciales de J. WRZÒL, *Die Echtheit des zweiten Thessalonicher-Briefes*, Fribourg-en-Br., 1916 ; H. RONGY, *L'authencité de la seconde aux Thessaloniciens*, dans la *Revue ecclésiastique de Liége*, t. XXI, 1929, p. 69-79 : J. GRAAFEN, *Die Echtheit des zweiten Briefes an die Thessalonicher*, Munster-en-W., 1930.

d'aucune manière. (Il faut), au préalable, que l'apostasie se produise et que se révèle (ἀποκαλυφθῇ) l'homme du péché (ὁ ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας (1), le fils de la perdition, ὁ υἱὸς τῆς ἀπωλείας. 4. celui qui s'oppose et qui s'élève au-dessus de tout ce qui porte le nom de Dieu, ou qui reçoit un culte, au point de trôner dans le temple de Dieu, se posant en Dieu. 5. Ne vous souvenez-vous pas, qu'étant encore avec vous, je vous ai dit tout cela ? 6. Et maintenant, καὶ νῦν, vous savez ce qui le retient (τὸ κατέχον) pour qu'il ne se manifeste (ἀποκαλυφθῆναι) qu'en son temps. 7. Car, le mystère de l'iniquité (τὸ μυστήριον τῆς ἀνομίας) est déjà mis en activité (ἤδη ἐνεργεῖται). Que seulement le retenant(ὁ κατέχων) soit écarté, 8. et l'impie (ὁ ἄνομος) se manifestera (ἀποκαλυφθήσεται).

[Cet impie], le Seigneur Jésus (2) le détruira du souffle de sa bouche et l'anéantira par l'éclat de son avènement (παρουσίας). 9. Son avènement (ἡ παρουσία) à lui est par l'action (κατ' ἐνέργειαν) de Satan, par toutes sortes de miracles, de signes et de prodiges menteurs, 10. et par toutes sortes de séductions de l'iniquité pour ceux qui se perdent, faute d'avoir accueilli l'amour de la vérité pour le salut. 11. Et c'est pour cela que Dieu leur envoie une force (ἐνέργειαν) d'erreur pour se fier au mensonge, afin que soient jugés tous ceux qui n'ont pas voulu croire à la vérité, mais se sont complu dans l'iniquité. »

Nombreux sont les points sujets à controverse. Le κατέχον et le κατέχων sont des réalités dont l'identification est bien difficile. Leurs rapports avec l'homme du péché sont obscurs. Et qui est l'impie, détruit par le Christ au jour de sa parousie glorieuse ? Est-ce Satan ou est-ce un homme ? Est-ce un contemporain de saint Paul ou un personnage de la fin des temps ? Est-ce

(1) Une variante porte ὁ ἄνθρωπος τῆς ἁμαρτίας. Elle est attestée par le codex A, Origène 5 fois sur 6, la version éthiopienne, et plusieurs Pères grecs et latins. La version ἀνομίας est cependant mieux attestée et plus vraisemblable. Parmi les manuscrits, ℵ et B, parmi les versions, la sahidique et la bohaïrique, et plusieurs Pères grecs et latins. La difficulté de comprendre ἀνομία a pu causer son remplacement par un concept plus général exprimé par ἁμαρτία. JUSTIN *(Dialogue avec Tryphon*, XXXII, 4, édit. et traduction. G. ARCHAMBAULT, dans les *Textes et documents pour l'étude historique du christianisme*, Paris, t. I, 1909 p. 142)écrit : τὸν τῆς ἀνομίας ἄνθρωπον.

(2) Ἰησοῦς manque dans certains manuscrits et dans les citations de plusieurs Pères, mais il est maintenu par la majorité des critiques. En tout cas, ὁ κύριος est le Christ et non pas Dieu, ce qui rend inutile l'examen plus détaillé des témoins.

une collectivité ou un individu ? Vient-il du judaïsme, du paganisme ou du christianisme ? Pourquoi ne reparaît-il plus dans le reste de la correspondance paulinienne ? Afin de démêler, un tant soit peu, l'écheveau, nous étudierons successivement les problèmes que posent 1° la description de l'homme du péché, 2° les essais d'identification de l'homme du péché, 3° l'avènement de l'homme du péché, 4° la comparaison de la doctrine sur l'homme du péché avec l'eschatologie des autres Épîtres.

Article I

Description de l'homme du péché

La péricope paulinienne sur l'Antéchrist se divise en trois parties : 1-5 ; 6-8a ; 8b-12. Des versets 1 à 5, l'Apôtre énonce le point de doctrine qu'il veut inculquer aux destinataires de sa lettre. La parousie du Seigneur n'est pas imminente puisque ne se sont pas produits les signes qui doivent la précéder : l'apostasie et la révélation de l'homme du péché. Les versets 6 à 8a forment une parenthèse, qui explique pourquoi l'Antéchrist n'est pas encore venu : quelqu'un ou quelque chose retarde son avènement. Enfin, les versets 8b à 12 annoncent la fin de l'impie et décrivent son action prodigieuse et néfaste. La physionomie de l'homme du péché est donc présentée aux versets 1 à 5 et 8b à 12 ; les premiers le décrivent principalement comme un Anti-Dieu, les derniers comme un Anti-Christ.

I. — Saint Paul ne nomme jamais « Antéchrist » l'adversaire de Dieu aux derniers temps. Les noms qu'il lui donne sont : homme du péché, *ὁ ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας*, le fils de la perdition, *ὁ υἱὸς τῆς ἀπωλείας*, l'impie, *ὁ ἄνομος*. Les deux premières expressions sont des tournures sémitiques qui ont à peu près leur correspondant dans איש און et dans בן עולה (1). Pour saint Paul, ces expressions avaient quelque chose de plus énergique que le

(1) Cf. *Psalm.* LXXXVIII, 23 ; sur פעלי און, *ἐργαζόμενοι* [*τὴν*] *ἀνομίαν*, *Psalm.* V, 6 ; VI, 8 ; XIV, 4 et autres ; *ποιοῦντες ἀνομίαν*, *Job*, XXI, 2. Cf. S. Mowinckel, *Psalmenstudien*, I : *Awän und die individuellen Klagepsalmen*, Christiania, 1921 ; G. Marschall, *Die Gottlosen des ersten Psalmenbuches*, Munster-en-W., 1929.

simple *ὁ ἄνομος*, qu'il emploiera plus loin, ou que *ὁ ἀπολλύμενος* le perdu. Elles marquent la totale appartenance de l'homme à l'iniquité et sa destination certaine à une ruine complète (1). Celle-ci pourrait être entendue au sens actif ou au sens passif. Dans le premier cas, Paul signifierait que l'Antéchrist sera cause de ruine pour beaucoup (2) ; dans le second, qu'il est voué lui-même à la ruine, et c'est le sens le plus probable ici. Le mot *υἱός* n'est pas opposé à *ἄνθρωπος* et ne désigne pas par lui-même la provenance ou l'origine au sens strict. Cependant, comme l'insinue également le substrat sémitique, la filiation, si lointaine qu'elle soit, indique une dépendance et une passivité. D'ailleurs Paul, après la LXX, emploie toujours *ἀπώλεια* dans le sens passif. Il l'oppose à la gloire et la présente comme un effet de la colère de Dieu. Il montre par exemple les riches tombant dans les filets du diable et finissant dans la perdition (3). Quand il veut parler de la ruine au sens actif, il l'indique par un autre mot : ainsi l'Évangile est une cause de ruine (*ἔνδειξις ἀπωλείας*) pour les adversaires (4). Le sens n'est pas moins clair quand Paul prédit la perdition aux ennemis de la croix du Christ : *ὧν τὸ τέλος ἀπώλεια* (5). Par conséquent selon une excellente remarque de Toussaint, si l'on appelle l'homme du péché « *fils de la perdition*, ce n'est pas, comme on le pense communément, parce qu'il entraînera dans le péché, et de là, dans la ruine, un nombre d'âmes incalculable, mais c'est parce que, réunissant dans sa personne la plénitude du mal, il sera le premier exposé aux coups de la vengeance divine » (6).

L'*ἀνομία* en général est l'état de quelqu'un qui n'observe pas de loi ou qui n'est tenu par aucune loi. D'après la conception juive, c'est la condition de vie en opposition avec les préceptes de la loi de Moïse, tel le paganisme : on est *ἄνομος* par le fait même qu'on n'observe pas les préceptes fondamentaux du judaïsme, spécialement au sujet de la reconnaissance du vrai Dieu, du culte

(1) ISAI., LVII 4, : *τέκνα ἀπωλείας, σπέρμα ἄνομον*. E. VON DOBSCHÜTZ (*Die Thessalonicher-Briefe*, p. 273, note 2) signale que la liaison entre *ἀπώλεια* et *ἄνομος* se rencontre aussi dans l'*Apocalypse copte d'Élie* (édit. STEINDORFF, p. 838).
(2) MARC., XIII, 22 ; MATTH., XXIV, 24 ; *Rom.*, IX, 22.
(3) *Tim*, VI, 9.
(4) *Philipp.*, I, 28.
(5) *Philipp.*, III, 19.
(6) C. TOUSSAINT, *Épîtres de saint Paul*, t. I, p. 152.

et de la purification. Mais le mot a aussi une signification moins technique et plus positive. Il indique non seulement l'inobservance de la loi de Moïse, mais encore la transgression de toute loi naturelle. Il inclut la notion d'une malice qui s'attaque à la volonté de Dieu ou qui est dirigée contre Dieu lui-même. Pour l'auteur des Psaumes de Salomon, Pompée et ses soldats sont l'*ἄνομος* par excellence ; ils sont païens et dirigent leurs coups contre la ville et le temple de Dieu (1).

Dans le Nouveau Testament, le sens du mot *ἀνομία* s'enrichit au contact des idées nouvelles. Saint Matthieu est le seul des évangélistes à l'employer, et il est remarquable que c'est toujours dans un contexte messianique. Dans un premier cas (2), Jésus déclare que pour entrer dans le royaume des cieux, il ne suffit pas d'invoquer son nom, de tirer orgueil de prophéties, d'exorcismes, ou de miracles ; il faut faire la volonté de son Père qui est dans les cieux. Au jour du jugement, à ceux qui auront résisté, Jésus déclarera : « Je ne vous ai jamais connus. Retirez-vous de moi, vous, artisans d'iniquité. » L'expression *οἱ ἐργαζόμενοι τὴν ἀνομίαν*, reprise au psalmiste (3), désigne clairement la résistance à la volonté du Père et par conséquent une désobéissance morale et religieuse. Dans un second passage (4), Jésus explique la parabole de l'ivraie : à la consommation du siècle, le Fils de l'homme enverra ses anges, et ils enlèveront de son royaume tous les scandales et tous ceux qui commettent l'iniquité, *τοὺς ποιοῦντας τὴν ἀνομίαν*. Or, auparavant Jésus les avait nommés les fils du mal, semés par Satan, l'ennemi des fils du royaume. Le diable est la cause de tout le mal et le mal pénètre dans les hommes qui font l'iniquité. Troisièmement, dans l'apocalypse synoptique (5), Matthieu, décrivant les maux qui désoleront la fin des temps, écrit que la charité de beaucoup sera refroidie : *διὰ τὸ πληθυνθῆναι τὴν ἀνομίαν*, par l'excès de l'iniquité. Ici encore l'antithèse est éloquente. La charité, l'amour de Dieu et du prochain, vertu fondamentale de la religion de Jésus, est opposée à l'iniquité, au mépris de toute loi et à la révolte contre Dieu. C'est ainsi que les Pharisiens eux-mêmes,

(1) *Ps. Sal.*, XVII, 13. Voir aussi *Ps. Sal.*, II, 1-8.
(2) MATTH., VII, 21-23.
(3) *Psalm.* VI, 9.
(4) MATTH., XIII, 41.
(5) MATTH., XXIV, 12.

les gardiens intransigeants et pointilleux de la loi de Moïse, méritent le reproche d'hypocrisie et d'*ἀνομία*, d'iniquité, parce qu'ils ne se soumettent pas à la loi du Père mais aux traditions humaines (1). En résumé, *ἀνομία* dans les Évangiles ne signifie jamais l'inobservance de la loi mosaïque, ou d'une autre loi positive, mais désigne l'état d'opposition aux volontés de Dieu. De plus, le terme prend une valeur messianique et eschatologique. Il est toujours appliqué à l'hostilité de ceux qui refusent l'obéissance à l'Évangile et à Jésus, qui contrecarrent son apostolat ou celui des disciples. L'*ἀνομία* vient de Satan. Elle redoublera avant la consommation des siècles.

Dans saint Paul, au moins une fois *ἄνομος* revêt clairement le sens de « sans la loi mosaïque », étant exclue toute nuance péjorative supplémentaire (2). Paul se fait *ἄνομος* avec les *ἄνομοι*, sans loi avec les sans-loi. Partout aileurs, *ἄνομος* et *ἀνομία* désignent la révolte contre la loi de Dieu. Le sens le plus bénin d'*ἄνομος* semble se rencontrer dans la première lettre à Timothée : le terme est opposé à *ἀνυπότακτος*, insoumis, et signifie le rejet de la loi de Dieu (3). Parfois *ἀνομία* correspond à *ἁμαρτία* (4) et désigne l'état opposé à la justice, à la *δικαιοσύνη*, que l'on obtient, d'après l'enseignement de Paul, par la foi au Christ. Par là, l'Apôtre rejoint l'enseignement de Matthieu. Cette opposition entre justice et iniquité est parfois explicite. Aux Romains, Paul écrit : « De même que vous avez livré vos membres au service de l'impureté et de l'iniquité pour l'iniquité, de même il faut à présent que vous livriez vos membres au service de la justice pour la sanctification. » (5) Être en état de justice, c'est satisfaire aux exigences divines, qui se résument dans la foi et la charité et qui produisent la sainteté ; être dans

(1) MATTH., XXIII, 28. Le mot *ἄνομος* est employé par MARC., XV, 28 ; *καὶ ἐπληρώθη ἡ γραφὴ ἡ λέγουσα καὶ μετὰ τῶν ἀνόμων ἐλογίσθη*, et par LUC., XXII, 37 : *καὶ μετὰ ἀνόμων ἐλογίσθη*. C'est une citation d'ISAI., LIII, 12. Dans Marc, c'est probablement une interpolation, car le verset est omis par les autorités les plus anciennes. Le second évangéliste n'a d'ailleurs pas l'habitude de citer expressément l'Ancien Testament. Voir M.-J. LAGRANGE, *Évangile selon saint Marc*, p. 402. Dans Luc *ἄνομος* veut dire malfaiteur, puisqu'il est fait allusion aux larrons.

(2) I *Cor.*, IX, 21.

(3) I *Tim.*, I, 9.

(4) *Rom.*, IV, 7.

(5) *Rom.*, VI, 19.

l'état d'iniquité, c'est vivre dans l'incrédulité, dans l'impureté et le laxisme moral. L'antithèse est encore plus vive dans la seconde aux Corinthiens : « Ne formez pas avec les infidèles d'attelage disparate. Car quelle société pourrait-il y avoir de la justice, *δικαιοσύνη*, avec l'iniquité, *ἀνομία* ? Que peut bien avoir de commun la lumière avec les ténèbres ? Quel accord est possible du Christ avec Béliar ? Quelle part le fidèle peut-il avoir avec l'infidèle ? Quelle union peut-on concevoir du temple de Dieu avec les idoles ? » (1) De même que Dieu s'oppose aux idoles, le Christ à Satan, la lumière aux ténèbres, de même le fidèle doit s'éloigner de l'infidèle parce que la justice de l'un ne peut s'allier à l'injustice de l'autre. C'est donc le fond même de la condition devant Dieu, l'état de ceux qui n'ont pas reçu l'Évangile que Paul désigne par *ἀνομία*. Aussi peut-il écrire à Tite que le Christ s'est donné pour nous afin de nous racheter de toute iniquité : *ἀπὸ πάσης ἀνομίας* (2). Saint Jean emploie ce terme dans un sens analogue. Il écrit : « Celui qui fait le péché, fait l'iniquité, et le péché est l'iniquité, et vous savez que lui est apparu afin de porter nos péchés. » (3) En résumé, le Nouveau Testament et particulièrement saint Paul entend par *ἀνομία* l'état d'hostilité à Dieu, dans lequel se trouve celui qui refuse les avances divines faites à l'humanité par le Christ. C'est l'appartenance au diable, chef de ce monde, et la soumission au mal. L'homme qui apparaîtra à la fin des temps et qui s'opposera à l'œuvre du Christ est donc à bon droit désigné par les termes : *ἄνομος* et *ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας*. Il est la perversité sous sa forme spéciale de désobéissance et d'opposition aux volontés rédemptrices de Dieu (4).

Bousset a proposé de voir dans l'expression *ἄνθρωπος τῆς*

(1) II *Cor.*, VI, 14-16.

(2) *Tit.*, II, 14.

(3) I JOH., III, 4-5. Cf. II PETR., II, 8.

(4) B. WEISS (*Lehrbuch der biblischen Theologie*, 7e édit, Tubingue 1903, p. 218 et suiv.) entend par *ἀνομία* l'opposition à Dieu et l'hostilité au Christ *de la part des Juifs*. Rien ne permet cette restriction. L'analyse des textes le démontre. E. VON DOBSCHÜTZ (*Die Thessalonicher-Briefe*, p. 272) définit plus justement l'*ἀνομία*, sans toutefois faire ressortir suffisamment la nuance chrétienne : « das Heidentum, das das Gesetz Gottes nicht kennt, speziell aber das in Israel eindringende heidnische Wesen, den Hellenismus, wie er sich unter den Seleuciden den Juden bedrohlich aufdrängte, vgl. *Ps. Sal.*, I, 8 ; II, 3, 12 ; später wird es zusammenfassende Bezeichnung der Sittenverderbnis der Endzeit. »

ἀνομίας un équivalent de איש בליעל, homme de Bélial (1). Cette hypothèse n'est pas recevable. Les Juifs supposaient que בליעל venait de בלי עול, sans joug et la LXX traduit parfois le mot par *ἀνομία* ou *ἀνόμημα*. Mais au temps de saint Paul, Bélial était un nom très connu de Satan et l'identification de l'homme du péché avec le chef des démons, nous le verrons, est exégétiquement impossible. Les lecteurs grecs n'auraient d'ailleurs jamais deviné ces rapports.

Il existe entre l'*ἀπώλεια* et l'*ἀνομία* une relation de cause à effet. Les deux premiers noms de l'Antéchrist révèlent sa nature et sa fin. Les déterminations qui suivent précisent ce que les premiers termes n'exprimaient que confusément. L'expression *ὁ ἀντικείμενος καὶ ὑπεραιρόμεμος* ne peut être divisée de façon à faire de *ὁ ἀντικείμενος*, l'opposant, un nom de l'Antéchrist, comme fils de la perdition et homme du péché. L'article commande les deux participes reliés par *καί*. Il est vrai que, dans ce cas, la construction de *ἀντικείμενος* avec *ἐπί* n'est guère correcte, mais des fautes de ce genre sont commises dans toutes les langues par les auteurs peu attentifs. Les deux verbes d'une phrase sont par inadvertance mis en accord de régime avec la préposition qui suit. D'ailleurs *ἐπί* correspond au על sémitique, qui peut se traduire par « contre ». Le verbe *ἀντίκειμαι* peut avoir le sens de « se trouve en face » et d'« être en opposition ». Il est intéressant de remarquer que d'après certains, Paul désigne une fois le diable par *ὁ ἀντικείμενος* : « Je désire donc que les jeunes veuves se marient, aient des enfants, tiennent une maison et qu'elles ne donnent à l'adversaire aucune occasion de mal parler. Car certaines, déjà, se sont égarées à la suite de Satan. » (2)

L'opposition se précise. Elle se manifeste par les prétentions de l'Antéchrist. Celui-ci nourrit la volonté de surpasser « tout ce qui est dit Dieu ou chose sacrée *ἐπὶ πάντα λεγόμενον θεὸν ἢ σέβασμα*. Dans la première Épître aux Corinthiens (3), les *λεγόμενοι θεοί* sont les faux dieux ou les démons ; mais on

(1) W. Bousset-H. Gressmann, *Die Religion des Judentums*, p. 255, note 1. Il renvoie à II *Cor.*, VI, 15 ; *Sib.*, III, 63 ; II, 167 ; *Asc. Isaiae*, IV, 2 ; II *Thess.*, II, 3. Voir surtout W. Bousset, *Der Antichrist in der Ueberlieferung des Judentums, des Neuen Testaments und der alten Kirche*, Goettingue, 1895, p. 99-101.

(2) I *Tim.*, V, 14.

(3) I *Cor.*, VIII, 5

aurait tort d'en inférer qu'il ne s'agit pas ici du vrai Dieu. L'expression de l'Épître aux Corinthiens n'est nullement technique et elle est expliquée par l'antithèse entre *εἷς θεός*, le seul vrai Dieu, et les faux, qui en portent le nom mais ne le sont pas. Ici on pourrait traduire par « la divinité », dont Paul admettait le caractère unique et souverain. Rien n'indique en effet qu'en ajoutant *πάντα*, Paul y ait englobé les divinités païennes, sinon en tant que la reconnaissance des dieux par les gentils était un acheminement vers l'acceptation du monothéisme. Le mot *σέβασμα* indique un objet de culte en général. Opposé à tout ce qui est divin et sacré, l'impie va jusqu'à (*ὥστε*) s'asseoir dans le temple de Dieu. Siéger dans le temple est une attribution divine. Le Saint des saints est la propriété et la demeure inviolables de Dieu. Le sanctuaire est le lieu où les fidèles viennent l'adorer et solliciter ses faveurs. Usurper la place de Jahvé, le déloger de sa demeure, c'est l'acte le plus abominable que l'on puisse commettre contre lui. Les commentateurs sont fort embarrassés pour déterminer de quel temple l'Apôtre parle. Certains y voient le temple de Jérusalem, d'autres l'Église, d'autres le temple du règne messianique ; d'autres enfin estiment que l'Apôtre parle en figure et veut signifier que l'Antéchrist s'arrogera tous les droits divins. Cependant il est plus probable que Paul ait en vue le temple de Jérusalem. Premièrement, le verbe *καθίσαι* s'entend d'un lien bien déterminé. Deuxièmement, les articles de *τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ* indiquent qu'il s'agit du temple par excellence du vrai Dieu et, au temps où Paul écrivait, le sanctuaire existait toujours, la rupture entre Juifs et Chrétiens n'étant pas consommée, surtout à Jérusalem. En troisième lieu, tout le passage, comme nous allons le voir de suite, dépend de Daniel, où le temple détruit est celui de la ville sainte. Enfin, il est possible que notre description ait un parallèle dans l'abomination de la désolation annoncée dans saint Marc et saint Matthieu (1). Là encore le temple est celui de Jérusalem. Mais en visant le temple juif, l'Apôtre n'affirme pas que réellement l'homme du péché s'y établira. Dans la tradition juive et dans la pensée de Paul, l'impiété suprême consistait à s'arroger la place de Dieu dans le temple. C'est le trait dont Paul se sert pour peindre l'abominable figure de l'adversaire du Christ. Il dévoile entière-

(1) MARC., XIII, 14 ; MATTH., XXIV, 15.

ment sa pensée quand il signale le dernier caractère de l'Anté-Dieu : *ἀποδεικνύντα ἑαυτὸν ὅτι ἔστιν θεός* (1). L'homme du péché s'élève au dessus de tout ce qui porte le nom de Dieu et s'asseoit dans le temple afin de se faire passer pour Dieu.

On peut distinguer trois éléments dans cette description de l'homme du péché : l'opposition orgueilleuse à tout ce qui est divin ou sacré ; la prise de possession du temple ; la prétention à la divinité. Paul n'eut pas à la créer de toutes pièces ; les traits et parfois les termes eux-mêmes ont pu lui être fournis par des emprunts.

L'opposition et l'orgueil de l'impie en face du divin et du sacré est une réminiscence à peine voilée de Daniel. Mettons les textes en regard :

DAN., XII, 36 :	II *Thess.*, II, 4 :
Καὶ ποιήσει κατὰ τὸ θέλημα αὐτοῦ καὶ ὁ βασιλεὺς ὑψωθήσεται καὶ μεγαλυνθήσεται ἐπὶ πάντα θεὸν καὶ [ἐπὶ τὸν θεὸν τῶν θεῶν] λαλήσει ὑπέρογκα.	*ὁ ἀντικείμενος καὶ ὑπεραιρόμενος ἐπὶ πάντα λεγόμενον θεὸν ἢ σέβασμα.*

Il n'y a pas de citation expresse. Toutefois l'utilisation est évidente. Paul affaiblit certains traits et en renforce d'autres. Les mots *ὑψωθήσεται*, il s'élèvera, et *μεγαλυνθήσεται*, il se grandira, ne lui paraissent pas assez forts pour exprimer la suprême opposition au Messie. Aussi les remplace-t-il par *ἀντικείμενος* et *ὑπεραιρόμενος*. Par contre, l'expressive tournure danielique, *πάντα θεόν*, froisse son monothéisme châtouilleux et inquiète sa sollicitude pour les nouveaux convertis ; il la tempère par un *λεγόμενον* et laisse même tomber l'*ἐπὶ θεὸν τῶν θεῶν*. Paul a donc emprunté à Daniel ce premier trait de l'Antéchrist, trait que le voyant de l'Ancien Testament applique à Antiochus Épiphane. Cette dépendance nettement attestée, pour le premier trait, crée une probabilité en faveur de la même dépendance pour les deux autres : la prise de possession du temple et la prétention à la divinité.

Dans un oracle du livre d'Isaïe contre le roi de Babylone (2),

(1) Pour la construction, voir F.-M. ABEL, *Grammaire du grec biblique*, dans les *Études bibliques*, Paris, 1927, p. 252.

(2) ISAI., XIV, 13-14.

cité plus haut, le prophète fait dire au prétentieux monarque : « Je monterai dans les cieux, j'élèverai mon trône... Je serai semblable au Très-Haut. » De même, l'oracle d'Ézéchiel contre le roi de Tyr (1) offre des analogies avec notre texte : « Parce que ton cœur s'est élevé, et que tu as dit : Je suis dieu et je siège sur un trône de dieu au milieu des mers... » Ce sont les endroits de la Bible dont les expressions se rapprochent de plus de la description paulinienne : mention du trône et du siège, prétention à la divinité. Mais le monarque qui pouvait le mieux servir de modèle à l'ennemi de la fin des temps est celui que décrit le prophète Daniel. N'est-il pas en quelque sorte l'ennemi eschatologique ? Immédiatement après avoir décrit l'orgueil et l'hostilité du fameux tyran, Daniel mentionne l'érection par les troupes syriennes de l'abomination de la désolation et la cessation du culte perpétuel. Nous avons montré plus haut que le crime, le plus abominable qu'eût pu commettre Antiochus, consistait dans la substitution de Zeus olympien à Jahvé. Il n'est pas non plus inutile de rappeler qu'Antiochus méprisait les dieux de ses pères et s'était arrogé dès son vivant les titres et les honneurs divins (2). Il nous semble que le souvenir des méfaits d'Antiochus et peut-être les textes d'Isaïe et d'Ézéchiel ont concouru à faire attribuer à l'homme du péché la prétention de siéger dans le temple et de se faire passer pour Dieu (3).

La violation du temple suggère un autre rapprochement. Saint Marc voit l'abomination de la désolation établie (*ἑστηκότα*) là où elle ne doit pas être, c'est-à-dire dans le sanctuaire (4). Pour lui, la crise finale est donc également marquée par la violation du temple. Chez saint Matthieu, cette tradition synoptique est explicitement rattachée au voyant de l'ancienne Loi (5). C'est une preuve de vitalité des traditions daniéliques. L'influence qu'elles exercèrent au premier siècle ressort d'ailleurs avec évidence de notre étude des apocalypses apocryphes, principalement des apocalypses d'Esdras et de Baruch (6). L'utilisation par Marc

(1) EZECH., XXVIII, 2.
(2) Cf. *supra* p. 157-168.
(3) Sur la prise de possession du temple, voir W. BOUSSET, *Der Antichrist*, p. 104-108.
(4) MARC., XIII, 14.
(5) MATTH., XXIV, 15.
(6) Cf. *supra* p. 183-189.

prouve aussi que la tradition devait subir des modifications. Dans Daniel, il est vrai, Antiochus ne veut pas se faire reconnaître comme Dieu par les Juifs. Son zèle s'exerce en faveur de Zeus olympien. Mais l'obscurité de la formule elle-même ne prêtait-elle pas à une transformation ? Les Machabées ne parlent que d'un autel, les rabbins savent qu'il y existait une statue et ils rejoignent peut-être le sens primitif de l'énigmatique שקוץ שמם (1). Marc y voit une personne. N'est-ce pas à l'abomination de la désolation qu'implicitement Paul se réfère ?

Renseignés sur l'usage que fait l'Apôtre du texte et des thèmes de l'Ancien Testament, nous sommes mieux à même de juger les prétendues influences mythiques et historiques sur le passage que nous étudions. L'influence mythique n'est guère vraisemblable. L'assaut de la demeure des dieux par les hommes ou par des géants est une idée très ancienne et commune à plusieurs religions. Elle est d'ailleurs aussi naturelle que celle du remplacement d'un roi ou d'un chef par un autre. La jalousie, mère de la haine, a existé depuis les débuts de l'humanité. Abel, le fils du premier couple humain, en est regardé comme la première victime. Il n'est donc pas nécessaire de recourir aux traditions de Babylone ou de l'Iran. La question ne se pose que pour l'origine lointaine de la description. Si nous nous bornons à rechercher où saint Paul a puisé sa description, la réponse peut être assez catégorique. Ce n'est pas dans le chaos des idées populaires, à base de conceptions mythiques, mais dans les textes de l'Ancien Testament et dans l'histoire d'Israël (2).

Que faut-il penser des influences de l'histoire contemporaine ? En 38, le roi Agrippa ordonna de placer dans les synagogues une statue de Caligula, afin que les Juifs rendissent à cet empereur leurs hommages de fidélité. Mais les Juifs envoyèrent une délégation à Rome pour protester contre cet acte attentatoire à leurs croyances et à leurs cultes. L'empereur les renvoya brutalement. L'hostilité contre le culte impérial se manifestait d'ailleurs en Palestine par des violences. A Jamina, une sédition juive renversa l'autel du dieu-empereur. Le conflit, loin de s'apaiser, s'envenimait. Caligula se fit fabriquer à Sidon une statue colossale. Il envoya P. Petronius à Jérusalem à la tête

(1) Voir H.-L. STRACK-P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, t. I, p. 951.

(2) Contre W. BOUSSET, *Der Antichrist*, p. 106.

de deux légions, avec ordre de briser la résistance juive, si l'on s'opposait à l'érection de la statue dans le temple de Jérusalem. On comprend l'agitation de la capitale et de toute la Palestine : pétition, protestations, démarches, tout fut mis en œuvre pour détourner l'autorité romaine de ses desseins. En bon diplomate, le proconsul fit traîner les choses en longueur pendant deux ans. Il comptait sans doute sur un retour à la sagesse de la part de son maître ou sur sa mort. Celle-ci arriva et mit fin aux troubles (1). Faut-il attribuer à ces événements une influence sur les descriptions eschatologiques de saint Paul ? Peut-être. S'il fut mêlé à ces événements, ce que nous ignorons, Paul put y voir la répétition d'attentats antérieurs. Son attention put être attirée sur les anciennes prophéties touchant la prise du temple par un tyran. Loin d'exclure les influences bibliques, l'histoire les favorisait et excitait sans doute les âmes à se demander si le temps des prédictions n'allait pas s'accomplir (2).

II. — La description de l'Anti-Dieu est séparée de celle de l'Anti-Christ par une parenthèse. Au verset 8b, l'Apôtre complète son enseignement sur les œuvres de l'impie : il aura sa parousie, laquelle se fera par la force de Satan ; il se révèlera comme faux thaumaturge et séducteur ; il sera anéanti par le Christ lors de son second avènement.

C'est le rappel de la parousie du Seigneur au verset 8 qui ramène l'Apôtre à parler de celle de l'homme du péché. Les idées, tout en conservant un certain lien logique, se raccrochent les unes aux autres, comme dans une sorte de Midrach, par des mots vedettes (3). Le thème fondamental est l'opposition du Christ à l'Antéchrist. L'antithèse n'est peut-être pas voulue, elle n'est certainement pas poussée jusqu'au bout, mais c'est le début d'une méthode que les Pères et les scolastiques vont développer à l'excès. Comme le Christ, l'impie a sa parousie. Le mot a deux sens (4) : il signifie tantôt la présence, tantôt l'entrée ou l'arrivée de quelqu'un. Ces deux sens, nous les retrouvons dans saint Paul. Le premier est moins fréquent. Aux Corinthiens, Paul écrit :

(1) J. FELTEN, *Neutestamentliche Zeitgeschichte*, t. I, p. 177-180.

(2) C. ERBES, *Der Antichrist in den Schriften des Neuen Testaments*, p. 9-10.

(3) Sur l'influence des mots vedettes dans la composition des livres sacrés, voir l'intéressant petit volume de TH. SOIRON, *Das Evangelium als Lebensform des Menschen*, dans *Der katholische Gedanke*, t. XI, Munich, 1925, p. 22.

(4) W. BAUER, *Griechisch-Deutsches Wörterbuch*, col. 1006-1007.

« Je me réjouis réellement de la présence de Stéphanas, de Fortunat et d'Achaïque. Ils ont suppléé à votre absence. » (1) Aux Philippiens : « Ainsi donc, mes bien-aimés, comme vous vous êtes toujours montrés obéissants, non seulement en ma présence mais plus encore maintenant en mon absence... » (2) Avec toute probabilité, dans la seconde aux Corinthiens : « Car les lettres, à ce qu'il paraît, sont sévères et fortes, mais la présence est faible et la parole méprisable. » (3) Toutefois le sens ordinaire est : arrivée et arrivée glorieuse (4). Le terme désignait « la joyeuse entrée » d'un prince dans une ville. Dans le passage de la seconde aux Thessaloniciens, plusieurs raisons inclinent à donner à la *παρουσία* de l'impie le sens de présence ; elle ne se fait pas, elle est, *ἐστιν* ; elle est causée par l'action de Satan ; elle se révèle dans toutes sortes de miracles, de signes et de prodiges. Tous ces traits se comprennent mieux d'une présence que d'une entrée en scène. Toutefois, la *παρουσία* d'un prince n'était pas seulement son entrée solennelle ; c'était aussi l'ensemble des circonstances qui l'accompagnaient. De plus, Paul vient de parler de la parousie de Christ. Or, il s'agit bien de son second avènement : *τῇ ἐπιφανείᾳ τῆς παρουσίας αὐτοῦ*. Il nous semble donc que Paul vise les deux sens : l'arrivée et l'entrée en scène de l'Antéchrist avec un déploiement de prodiges et un cortège de séductions effrayantes.

Cette parousie se fait *κατ' ἐνέργειαν τοῦ Σατανᾶ*. Le présent *ἐστιν* qui régit les compléments, marque bien que les caractères énumérés appartiennent à l'être même de l'Antéchrist. La préposition *κατά* indique ici à la fois l'origine et la mesure : c'est le propre de la parousie de l'impie d'être causée par Satan. Le but et les formes de l'activité de l'Antéchrist remontent à la cause de tout mal, à Satan, le chef des adversaires du Christ ; aussi l'activité de l'impie correspond-t-elle à l'origine de sa puissance.

(1) I *Cor.*, XVI, 17.
(2) *Philipp.*, II, 12.
(3) II *Cor.*, X, 10.
(4) Arrivée d'un homme quelconque : II *Cor.*, VII, 6 ; *Philipp.*, I, 26 ; arrivée de Jésus dans son entrée messianique : MATTH., XXIV, 3 ; I *Cor.*, XV, 23 ; II *Thess.*, II, 8 ; II PETR., III, 4 ; I JOH., II, 28 ; parousie du fils de l'homme : MATTH., XXIV, 27, 37, 39 ; parousie du Seigneur : I *Thess.*, IV, 15 ; JAC., V, 7 ; parousie de Notre-Seigneur Jésus : I *Thess.*, III, 13 ; cf. II, 19 ; parousie de Notre-Seigneur Jésus-Christ : I *Thess.*, V, 23 ; II *Thess.*, II, 1 ; II PETR., I, 16 ; la parousie du jour de Dieu : II PETR., III, 12.

Dépendante dans sa cause et dans ses formes du chef des démons, la parousie de l'Antéchrist se manifestera par des miracles, des signes et des prodiges menteurs, dans un but de séduction et de perdition. L'Apôtre attribue aux miracles, aux signes et aux prodiges de l'Antéchrist un caractère mensonger, *ψεύδους* (1). Qu'est-ce à dire ? Trois interprétations sont en présence. Pour les uns, Paul veut dire que les faits extraordinaires de l'impie seront faux ou dûs à la supercherie, comme ceux de Simon le Magicien, par exemple. Cette exégèse, dit-on, n'est pas recevable, puisque l'Antéchrist a les pouvoirs de Satan. Il reste donc à expliquer le mensonge des prodiges en disant que ceux-ci sont viciés dans leur origine ou dans leur effet : opérés par le démon, le Père du mensonge (2), ce sont de faux miracles, puisque les véritables viennent de la puissance divine ; ou bien leur fausseté éclate du fait que le démon voulant par là se faire passer pour dieu, ils sont mis au service de l'erreur et accréditent les mensonges répandus dans le monde par l'impie et par Satan. Il nous semble que dans le texte, *ψεύδους* est flottant et prend un peu tous les sens à la fois. L'Antéchrist fera des choses extraordinaires,comme les faux christs et les faux prophètes qui, dans Matthieu et Marc, opèrent de grands signes et des prodiges, de façon à induire en erreur, s'il était possible, même les élus. Si les miracles sont faux, c'est par opposition aux vrais qui viennent de Dieu et qui portent nettement dans leur nature et dans leur but le caractère de leur authenticité. Les œuvres de Satan et de l'Antéchrist, tout en ayant l'air de vrais prodiges, seront fausses, car elles ne proviendront pas d'une puissance divine, ni ne réaliseront ce que Dieu seul peut faire ; elles seront, comme Paul le dira plus loin explicitement, une force d'erreur.

L'énergie de Satan, source et mesure de celle de l'homme

(1) Contre E. von Dobschütz *(Die Thessalonicher-Briefe,* p. 287) et J.-M. Vosté *(Commentarius in Epistolas ad Thessalonicenses,* p. 208) il nous semble que *δυνάμει* ne peut être séparé de *σημείοις* et de *τέρασιν*. Ils sont tous les trois reliés par *καί* et commandés par *ἐν*. Dès lors, il faut rapporter *πάσῃ* et *ψεύδους* aux trois substantifs. Voir les trois mots réunis dans *Act.*, II, 22 ; II *Cor.*, XII, 12, mais *δύναμις* est au pluriel. Cependant *δύναμις* peut avoir le sens de miracle au singulier : Marc., VI, 5. Le mot *τέρας* est employé par Matthieu, et Marc, une seule fois, dans le sens de miracle trompeur et cela dans l'apocalypse synoptique, pour les prodiges des faux messies : Matth., XXIV, 24 ; Marc., XIII, 22. Cf. M.-J. Lagrange, *Évangile selon saint Marc.*, p. 322.

(2) Joh., VIII, 44.

du péché, obtient ses effets dans « toute sorte de séductions coupables pour les perdus chez qui l'amour de la vérité, qui les eût sauvés, n'a point de place. C'est à ceux-là que Dieu envoie une force d'erreur, qui les fera croire au mensonge, afin que soient jugés tous ceux qui n'auront pas cru à la vérité mais qui auront accueilli l'iniquité » (1).

Le passage doit être interprété à la lumière de l'eschatologie. Paul se représente un jugement (*κριθῶσιν*), sans examen, ni interrogatoire, où tout se borne à une déclaration d'innocence ou de culpabilité ; jugement futur, mais présent en un sens, car ceux qui sont l'objet d'une sentence de condamnation sont déjà perdus (*ἀπολλυμένοις*) : un décret divin les a voués à la ruine, leur envoie une force d'erreur, les abandonne aux séductions coupables et les fait croire au mensonge. La sentence pénale n'est d'ailleurs qu'une conséquence de leurs actes personnels Ils ont préféré l'iniquité à la vérité qu'ils n'aimaient pas. Sans amour de la vérité, point de salut possible. Or, la vérité dont parle l'apôtre n'est point seulement le vrai en général, mais la vérité chrétienne, la doctrine chrétienne, l'Évangile. Aux deux endroits de notre péricope où il emploie ce terme, Paul lui ajoute l'article, et l'aoriste *ἐδέξατο* indique une action concrète et historique. Ils ont rejeté l'Évangile, la vérité qui leur était présentée, et ils lui ont préféré l'injustice ; ils n'ont pas voulu être sauvés, ils se sont perdus. L'*ἀπώλεια*, la perdition, est au bout des œuvres de l'homme perdu par excellence, l'Antéchrist (2).

Faut-il rapprocher de la séduction exercée par l'Antéchrist l'apostasie de la fin des temps annoncée par Paul au début de la péricope sur l'homme du péché ? (3)

L'apostasie des derniers temps n'est pas une idée spécifiquement paulinienne, ni même spécifiquement chrétienne. L'Ancien Testament, les apocryphes et les écrits rabbiniques, avant les

(1) II *Thess.*, II, 10-12.

(2) Toute la phrase II *Thess* ., II, 10-12 est un jeu d'antithèses. *Erreur et vérité* = *ἀπάτη ἀδικίας* s'oppose à *ἀγάπην τῆς ἀληθείας*. L'amour de la vérité s'oppose à *ἐνέργειαν πλάνης* et à *τῷ ψεύδει*, qui se retrouvent opposés à *ἀλήθεια*, lui-même en antithèse avec *ἀδικία* ; de même *perte et salut* = *τοῖς ἀπολλυμένοις* et *κριθῶσιν* par rapport à *σωθῆναι* et *σωτηρίαν* du verset 13, *incroyants par rapport à croyants* : *μὴ πιστεύσαντες* et *εὐδοκήσαντες*.

(3) II *Thess.*, II, 3.

Synoptiques et saint Jean, en faisaient un signe de la consommation du siècle (1). Dans l'ἀποσταοία du verset 3, les Pères voient soit la dislocation de l'empire romain, soit des hérésies chrétiennes, soit la corruption des mœurs (2). Il s'agit certainement d'une corruption religieuse. A part le κατέχων, au sujet duquel on peut discuter, le contexte ne contient aucun élément politique. Si l'Antéchrist doit avoir une activité politique, Paul n'en dit rien. Pour Friedländer, l'apostasie est une défection au sein du judaïsme lui-même. Ce serait l'hérésie de la *Minuth*, doctrine ésotérique qui a précédé la Gnose. Friendländer, qui a beaucoup spéculé sur les enseignements de la prétendue secte, soutient que les Juifs orthodoxes avaient en horreur ses enseignements, qu'ils traitaient ses adhérents en fils de Béliar et que Béliar était devenu l'épithète injurieuse pour désigner l'antinomisme de la *Minuth*. Enfin, Béliar personnifié serait devenu l'Antéchrist (3). Mais ces savantes élucubrations ne peuvent se réclamer d'aucun texte et l'existence même de la *Minuth* n'a jamais été démontrée. Dès lors comment parler de ses relations avec l'apostasie prédite par Paul ?

Pour l'Apôtre, l'apostasie n'est ni juive, ni chrétienne. Les perdus et les condamnés, ce sont tous ceux, ἀπάντες, auxquels l'Évangile et le salut par la foi au Christ ont été présentés et qui ont préféré l'injustice, l'iniquité et le mensonge. Paul fait abstraction de la conversion préalable au christianisme et de l'appartenance au judaïsme. D'une part, il compte les destinataires de sa lettre parmi les sauvés. Il les invite à remercier Dieu, qui les a aimés, de les avoir élus dès le commencement pour le salut dans la sanctification de l'Esprit et dans la foi, à laquelle ils ont été appelés par l'Évangile pour participer à la gloire de Notre-Seigneur Jésus-Christ (4). Toutefois, l'Apôtre des gentils ne dit pas que cette foi ne peut pas se perdre. Il supplie les Thessaloniciens de rester fermes et de conserver les enseignements reçus (5).

(1) Voir H.-L. STRACK- P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, t. III, p. 637. Cf. HEN., XC, 26 ; XCIII, 9 ; *Jub.*, XXIII, 16 et suiv.

(2) Voir W. BORNEMANN, *Die Thessalonicherbriefe*, p. 400 et suiv. ; 541-561.

(3) M. FRIEDLAENDER, *Der Antichrist in den vorschristlichen jüdischen Quellen*, Goettingue, 1901, p. 129-144.

(4) II *Thess.*, II, 13-14.

(5) II *Thess.*, II, 15.

Il nous semble donc que Paul considère l'Évangile, la justice, la vérité, le salut comme une destinée supérieure à laquelle tous les hommes sont appelés par la prédication apostolique ; quiconque refuse de s'élever jusque-là, quiconque s'en détourne, tombe de l'état d'appelé dans celui de perdu et peut être dit apostat. Si l'on ne considère que la nature même des choses, l'apostasie du verset 3 pourrait être celle produite par l'homme du péché. Cependant la tradition chrétienne, avant la fin du premier siècle, sous l'influence probable de la seconde aux Thessaloniciens, faisait apparaître l'apostasie avant l'Antéchrist (1). Paul lui-même indique l'apostasie en premier lieu (2). Enfin, les antécédents juifs et l'apocalypse synoptique semblent insinuer que la corruption de la fin des temps ne sera pas l'œuvre exclusive de l'Antéchrist ; des forces politiques persécutrices et des forces intellectuelles et religieuses, précurseurs ou agents de l'Antéchrist, causeront un refroidissement général de la charité (3).

L'Apôtre des gentils semble d'ailleurs avoir fait subir à ses idées sur ce point une certaine évolution. Dans sa lettre à Thessalonique, il n'envisage pas la chute des fidèles; dans celles à Timothée, au contraire, il écrit : « L'Esprit dit expressément que, dans les derniers temps, il y en a qui abandonneront la foi. Ils s'attacheront à des esprits séducteurs, à des enseignements de démons, victimes d'hypocrites imposteurs dont la conscience porte la marque infamante. » (4) « Sache bien ceci, que, dans les derniers jours, il y aura des temps difficiles. Les hommes seront devenus fanfarons, orgueilleux, blasphémateurs, rebelles à leurs parents, ingrats, impies, sans cœur, déloyaux, calomniateurs, intempérants, cruels, téméraires, ennemis des gens de bien, traîtres, aveugles, plus amis du plaisir que de Dieu, affectant la piété qu'ils ont en réalité répudiée. » (5) Ici, l'apostasie est à l'intérieur du christianisme. La seconde aux Thessaloniciens n'avait pas à s'occuper d'apostats. Jeune et fervente commu-

(1) *Doctrina duodecim Apostolorum* (édit., F. X. FUNK, *Patres Apostolici*, t. I, 2e édit., Tubingue, 1901, p. 37) : « Cum enim aucta fuerit iniquitas, odio se invicem habebunt et persequentur et prodent ; ac tum apparebit orbis deceptor tanquam filius dei. »

(2) II *Thess.*, II, 4.

(3) MATTH., XXIV, 10.

(4) I *Tim.*, IV, 1.

(5) II *Tim.*, III, 1-5.

nauté, l'Église de Thessalonique n'était pas menacée dans sa foi. Au déclin de sa vie, Paul a connu les défections parmi les siens et il prévoit qu'à la fin des temps le nombre des apostats ira en augmentant. Seconde différence entre l'apostasie de l'Épître aux Thessaloniciens et celle des Pastorales : dans la première, la chute est une punition, elle est causée par une puissance d'erreur, et comme nous le verrons plus clairement après l'explication de l'*ἐνέργεια*, elle est l'œuvre de Satan. Cette doctrine est tout à fait paulinienne et se trouve exposée avec plus de force encore dans l'Épître aux Romains : Dieu livre à leurs passions ceux qui n'ont pas voulu croire à la vérité (1). Dans les Épîtres pastorales, le caractère pénal de l'apostasie n'apparaît plus (2).

En résumé, l'Antéchrist de la seconde Épître aux Thessaloniciens est un homme rempli de malice, d'hostilité à Dieu et à son œuvre messianique et voué à la perdition. L'orgueil et l'impiété, tels sont les deux vices qui, poussés jusqu'au paroxysme, composent sa physionomie morale. Il prétend être plus grand que Dieu et que tout objet de culte, il veut déloger le Seigneur de son sanctuaire, s'y asseoir à sa place et s'y faire reconnaître pour Dieu. Comme le Christ, l'Antéchrist aura sa parousie ; mais ce n'est pas par la toute-puissance et la bonté de Dieu, c'est par la force et la malice de Satan qu'elle s'accomplira. Alors, éclateront des miracles, des signes et des prodiges, qui, dans leur origine, leur essence et leur but, porteront la marque du mensonge. Ils séduiront ceux que rejetteront la vérité et l'étoufferont dans l'injustice, ceux que Dieu châtie en leur envoyant une force d'erreur pour leur perdition.

Cette description de la personne et des œuvres de l'Antéchrist demande à être complétée par l'étude des relations que Paul établit entre l'apparition de l'homme du péché et la parousie du Christ, entre l'impie et le mystère d'iniquité et le retenant.

(1) *Rom.*, I, 18-32.

(2) Voir J. GRAAFEN, *Die Echtheit des zweiten Briefen an die Thessalonicher*, p. 63-65.

Article II

Identification de l'homme du péché

Il est impossible d'aborder l'étude du *κατέχον* et du *μυστήριον τῆς ἀνομίας* sans avoir, au préalable, essayé de résoudre cette épineuse question, clef de tous les autres problèmes : l'homme du péché est-il un individu ou le symbole d'une collectivité ? Nous allons tenter de lui donner réponse, après quoi nous passerons rapidement en revue les prétendues identifications de l'*ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας* pour en mesurer la valeur.

I. — Nous croyons devoir déclarer d'emblée que, pour nous, l'interprétation de l'homme du péché dans un sens collectif fait fausse route ; l'Antéchrist, dans saint Paul, nous semble être un être personnel et unique ; seule cette manière de voir répond aux exigences du texte et du contexte, et est confirmée par l'examen des lieux parallèles. Nous allons donc proposer les raisons qui militent en sa faveur ; ensuite nous montrerons la faiblesse des principaux systèmes récemment échafaudés en faveur de l'interprétation collective.

Il convient que nous exposions d'abord les diverses modalités de cette dernière opinion. Ses tenants ne peuvent, en effet, être sommairement classés sous la même rubrique. D'autre part, il ne peut entrer dans nos vues de retracer toute l'histoire de la croyance à un Antéchrist collectif. Il suffira à notre dessein de caractériser chaque tendance par l'exposé sommaire de l'enseignement de ses principaux représentants.

L'interprétation collective se présente sous trois formes principales. Les uns idéalisent l'Antéchrist et en font le symbole d'un vice ou de l'impiété en général. D'autres veulent voir dans l'homme du péché la désignation d'un groupe concret de personnes. Enfin, on a proposé d'entendre la collectivité comme n'ayant qu'un représentant en vie et en activité, du commencement de l'Église à la fin des temps.

Comme premier représentant de cette exégèse qui tend à substituer un Antéchrist idéal à un Antéchrist personnel, on signale ordinairement Origène (1). L'enseignement eschatologique

(1) Sur l'opinion d'Origène, voir W. Bornemann, *Die Thessalonicherbriefe*, p. 402-403, note 2 ; G. Wohlenberg, *Der erste und zweite Thessalonicherbrief*, p. 195 et suiv.

du docteur alexandrin manque de netteté (1) et il n'est pas aisé de reconstituer sa pensée exacte au sujet de l'Antéchrist. Vu l'importance du témoignage, arrêtons-nous-y quelque peu.

Nous eussions, sans doute, été mieux renseignés, si le commentaire d'Origène sur les Épîtres de saint Paul aux Thessaloniciens nous était parvenu en entier. Dans le fragment que saint Jérôme nous a conservé, la péricope sur l'homme du péché n'est pas commentée (2). Toutefois, dans le courant de sa carrière littéraire si féconde, Origène eut l'occasion de revenir plusieurs fois sur sa conception de l'Antéchrist. Il connaît l'interprétation personnelle et individuelle, déjà commune de son temps. Dans son apologie contre le philosophe païen Celse, il fait remarquer que les cœurs des hommes diffèrent autant que leurs visages ; les uns sont naturellement portés au bien et les autres au mal. L'humanité est ainsi divisée en deux classes que l'on pourrait symboliser par deux montagnes au sommet desquelles trônent le Christ et l'Antéchrist, le Christ sur la montagne des bons et l'Antéchrist sur la montagne des méchants. Saint Paul, ajoute immédiatement Origène, a décrit, avec quelque obscurité, *μετὰ τινὸς ἐπικρύψεως*, la venue de celui-ci dans son Épître aux Thessaloniciens, et il cite en entier II *Thess.* II, 1-12 (3). Le même sens individuel est exposé en plusieurs autres endroits, sans la moindre note de désapprobation (4). Mais il est évident qu'Origène ne s'en tient pas toujours à cette interprétation, qui *est secundum simplicem traditionem*, comme il le note lui-même ; il veut entraîner ses auditeurs *ad altiora* (5). Cet enseignement se trouve principalement dans son commentaire sur le discours apocalyptique du Seigneur. A ceux qui veulent et peuvent se détacher de la lettre et de l'interprétation populaire, il enseigne, appliquant à cette question ses principes généraux d'herméneutique sacrée (6), un Antéchrist

(1) Voir L. Labauche, *Leçons de théologie dogmatique*, 11e édit., Paris, 1925, t. II, p. 383-388.

(2) O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, 2e édit., Fribourg-en-Br., 1914, t. II, p. 150.

(3) Origène, *Contra Celsum*, VI, (PG, XI, 1367).

(4) Voir G. Wohlenberg, *Der erste und zweite Thessalonicherbrief*, p. 196, note 2.

(5) Origène, *In Matthaeum.*, XLVII (PG, XIII, 1655).

(6) Cf. O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, t. II, p. 156. On y trouvera transcrits les principaux textes d'Origène sur cette question.

spirituel. Le temple qui sera détruit est l'Écriture purement externe de l'Ancien Testament, mais on rebâtira « le temple plus divin et plus mystérieux de l'autre Écriture ». L'Antéchrist qui s'élève contre Dieu et son temple, c'est la « fausse doctrine qui siège sur la chaire des Écritures ». Et plus loin, il ajoute que tout ce qui se donne pour la vérité et ne l'est pas, est de quelque façon l'Antéchrist (1). De même, dans son commentaire sur saint Jean, Origène représente la lutte entre le λόγος, l'ἀλήθεια et le mensonge comme symbolisée par la lutte entre le Christ et l'Antéchrist, et il renvoie à la seconde Épître de saint Paul aux Thessaloniciens (2). Il n'en reste pas d'ailleurs à une pure idéalisation, mais admet une collectivité d'antéchrists subordonnés à l'Antéchrist individuel, d'après une formule que l'on dirait scolastique : « generaliter... unus est Antichristus, species autem illius multae » (3). Ce texte se trouve dans le commentaire sur saint Matthieu, à un endroit où nous trouvons réunis les trois sens attribués à l'Antéchrist par Origène : le sens individuel, le sens spirituel et le sens collectif ; les deux derniers s'appliquent au mensonge et aux hérétiques (4). On aurait donc tort de faire du grand Docteur alexandrin le représentant d'une interprétation unique au sujet de l'homme du péché ; de même, il ne peut être considéré comme témoin d'une tradition favorable à l'interprétation collective, parallèle à celle plus commune, de l'Antéchrist individu : son interprétation spirituelle est le résultat de principes d'exégèse en honneur chez la plupart des Pères, et spécialement à Alexandrie, mais qu'il fut peut-être le premier à appliquer à l'Antéchrist.

Quelques protestants du début du XIX[e] siècle se rattachent à l'interprétation pneumatique d'Origène, mais pour eux le sens idéal est le seul véritable. Ainsi, pour Storr, l'homme du péché est « un pouvoir, ennemi de Dieu et de toute religion, qui, tout à fait inconnu, se révèlera enfin au dernier temps ». (5) Pour C. L.

(1) ORIGÈNE, *In Matthaeum*, XXXI, XXXIII (PG, XIII, 1641, 1645).

(2) ORIGÈNE, *In Johannem*, II, 57 (PG, XIV, 121).

(3) ORIGÈNE, *In Matthaeum*, XLVII (PG, XIII, 1668).

(4) ORIGÈNE, *In Matthaeum*, XLVII (PG, XIII, 1669). Il énumère les hérétiques et ajoute : « Hi autem secundum diversa dogmata mentiuntur, multi sunt qui exsurgent. Hi enim sunt antichristi et quicumque post eos resurrexerunt. »

(5) Les textes sont cités par W. BORNEMANN, *Die Thessalonicherbriefe*,

Nitzsch, c'est l'athéisme, l'irréligiosité, le plus grand et le dernier des maux qui doit être éliminé par la victoire de la vraie religion ; et pour Pelt, c'est une force qui contrecare l'établissement du royaume de Dieu (1). Contre cette exégèse, nous montrerons combien l'homme du péché, dans saint Paul, porte la marque d'une personnalité concrète.

Saint Augustin favorise-t-il l'opinion qui voit dans l'Antéchrist non plus une idée mais une multitude, un groupement déterminé d'individus ? D'aucuns l'ont prétendu (2). L'évêque d'Hippone témoigne que de son temps, certains interprétaient l'*ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας* dans le sens collectif. Mais dans le texte allégué, Augustin ne fait que rapporter l'opinion de « plusieurs » qui entendent II *Thess.*, II, 1-12 comme visant non seulement l'Antéchrist mais tout son corps, c'est-à-dire l'ensemble des méchants : « Plusieurs, dit-il, veulent qu'en cet endroit on n'entende pas, par Antéchrist, le chef lui-même, mais en quelque sorte tout son corps c'est-à-dire le chef avec la multitude des hommes qui lui appartiennent. » (3) Plus loin, Augustin, comme Origène, nomme antéchrists tous les fauteurs de mensonge et d'hérésie, mais suppose toujours admise la venue d'un Antéchrist personne et individuel (4).

Ce n'est qu'à partir de la seconde moitié du moyen âge, que l'opinion des *nonnulli*, rapportée par saint Augustin, fut reprise et même accentuée. L'Antéchrist est une multitude et non un individu.Cette assertion n'est point née de l'exégèse de II *Thess.* ou de quelqu'autre texte scripturaire, mais du besoin de la polémique et de la croyance très répandue à la fin prochaine du monde. Au douzième siècle, en effet, les esprits sont tendus vers les signes de la grande catastrophe. Or, le principal et le plus

p. 425 et suiv. ; G. WOHLENBERG, *Der erste und zweite Thessalonicherbrief*, p. 208 et suiv.

(1) W. BORNEMANN, *Die Thessalonicherbriefe*, p. 428-431.

(2) F. PRAT, *La théologie de saint Paul*, 13e édit., Paris, 1927, t. I, p. 97 : « On ne peut pas dire non plus que les commentateurs catholiques soient d'accord. Cependant malgré d'infinies divergences de détail,... ils voient dans l'Antéchrist un individu, bien que saint Augustin songe plutôt à une tendance. »

(3) AUGUSTIN, *De civitate Dei*, XX, 19 (PL, XLI, 685-686).

(4) AUGUSTIN, *De civitate Dei*, XX, 19 (PL, XLI, 686-687) : « Sicut ergo ante finem, in hac hora, inquiunt, quam Joannes novissimam dicit, exierunt multi haeretici de medio Ecclesiae, quos multos dicit antichristos : ita tunc inde exibunt qui non ad Christum, sed ad illum novissimum antichristum pertinebunt et tunc revelabitur. »

reconnaissable, semblait-il, devait être la présence de l'Antéchrist. Il fallait donc le découvrir. En ces temps de lutte entre le Pape et l'Empereur, les partis trouvèrent assez naturellement que soit les Papes, soit les Empereurs réunissaient en eux tous les traits qui conviennent à l'Antéchrist. Ce n'était-là peut-être que basse injure ; mais elle passa des querelles politiques aux polémiques religieuses (1). Cathares et Hussites désignèrent l'Antéchrist dans la papauté et la hiérarchie ecclésiastique. Luther leur emprunta cette doctrine et en fit un dogme du protestantisme (2). Consigné dans diverses confessions, il parut bien longtemps inviolable et l'on rencontrerait probablement encore aujourd'hui quelque théologien attardé qui maintient toujours cette opinion.

Enfin, l'interprétation collective de l'Antéchrist revêtit une troisième forme. L'Antéchrist serait une série d'êtres personnels incarnant en eux toute la malice du type dont ils sont les représentants ; il existait déjà au temps de saint Paul et continuera d'exister jusqu'à la fin des temps ; il aura alors sa révélation qui consistera dans un débordement extraordinaire d'iniquité. Cette explication est de date assez récente. Proposée par Allo, elle fut reprise et développée par Buzy. D'après le premier, « l'homme d'iniquité peut être une série courte ou longue, on ne sait, d'agents personnels travaillant pour Satan, laquelle aboutit peut-être à un personnage principal, d'après lequel toute la série serait nommée » (3). Et Buzy pense qu'il faut se représenter l'Antéchrist « non pas comme un individu mais comme une collectivité d'adversaires... un antéchrist sera suivi d'un autre,

(1) A propos des sectes, TH. SIMAR *(Die Theologie des H. Paulus*, Fribourg-en-Br., 1864, p. 234, note 4) écrit : « Wenn schon im 15. Jahrhundert und früher einzelne Irrlehrer, wie die Waldenser, Albigenser, Wicliffiten u. s. w. den Papst mit dem Namen des Antichrist beehrten, so wollten sie damit nicht principiell die apokaliptischen Aeusserungen auf ihn beziehen. » W. BORNEMANN *(Die Thessalonicherbriefe*, p. 413) cite au contraire des textes qui démontrent que ces hérétiques prenaient le Pape pour l'Antéchrist.

(2) Voici un passage des articles de *Smalcade*, II, 4, *De Papatu* : « Haec doctrina praeclare ostendit papam esse ipsum verum antichristum, qui supra et contra Christum sese extulit et evenit, quandoquidem Christianos non vult esse salvos sine sua potestate, quae tamen nihil est, et a Deo nec ordinata, nec mandata est. Hoc proprie est, se efferre supra et contra Deum, sicut Paulus, II *Thess.*, II, 4 loquitur. » Voir de même PH. MELANCHTHONIS, *Opera* (édit. C. G. BRETSCHNEIDER, dans le *Corpus Reformatorum*, t. III, Halle, 1836, col. 279).

(3) E.-B. ALLO, *L'Apocalypse*, p. CXV.

d'une foule indéfinie d'autres ». « Scripturairement parlant, il n'y a que des antéchrists, des faux prophètes et des faux messies, étant bien entendu que ceux des derniers temps pourront avoir une malice plus perfide et une puissance plus redoutable. » (1) Déjà, sonne le glas funèbre de l'opinion contraire : « Par là, nous sommes invités à reviser les descriptions eschatologiques chères à de nombreux prédicateurs. Cela n'éclaircira guère sans doute le mystère des fins dernières. N'est-ce rien pourtant d'avoir relégué au second plan, s'il n'est entièrement supprimé, le sombre épouvantail de l'Antéchrist unique, qui a pris jour dans les légendes juives et qui se perpétue encore dans les croyances populaires des chrétiens ? » (2)

Collectivité-idée, collectivité-multitude, collectivité-série, telles sont donc les trois formes sous lesquelles s'est présentée l'exégèse anti-individualiste de l'homme du péché.

II. — La très grande majorité des exégètes et des théologiens catholiques, on pourrait même dire la quasi-unanimité, soutint toujours l'unicité de l'Antéchrist. A un certain moment, on a présenté cette croyance comme un dogme de foi. « Je soutiens que proprement et d'après la signification première du mot, l'Antéchrist signifie un homme déterminé et unique, célèbre adversaire du Christ. C'est une chose très certaine et de foi. » (3) On est devenu moins sévère. Les exégètes protestants et rationalistes, considèrent maintenant comme un point acquis que saint Paul, dans sa lettre aux Thessaloniciens, visait un individu (4). Le texte de l'Apôtre leur semble assez clair et ils ne s'y attardent point.

(1) D. Buzy, *Antéchrist*, dans le *Dictionnaire de la Bible. Supplément*, t. I, col. 302.

(2) D. Buzy, *ibid.*, col. 305.

(3) Suarez. *De myst. vitae Christi*, disp. 54, sect. I, n. 7, : « Dico Antichristum proprie et juxta primaevam impositionem hujus vocis significare quemdam certum ac singularem hominem, insignem adversarium Christi. Est res certissima et de fide. » Voici la note théologique qu'un auteur averti donne à propos de l'Antéchrist : « Da in dieser anschaulichen Charakterschilderung mehr hervortritt als eine reine Personification von Zeitumständen, nämlich eine kraftvolle, mächtige Persönlichkeit, so darf man die tropische Auslegung kühn als gewaltsam hinstellen, wenn sie auch vielleicht nicht den Vorwurf der Unkirchlichkeit und Dogmenwidrigkeit verdient. » J. Pohle, *Lehrbuch der Dogmatik*, 7e édit., Paderborn, 1922, t. II, p. 626.

(4) Voir l'exposé de G. Wohlenberg, *Der erste und zweite Thessalonicherbrief*, p. 208.

Connaissant les positions respectives, il est temps que nous abordions le problème lui-même.

Faisons d'abord remarquer que le but de cette étude est de rechercher la pensée de saint Paul sur l'homme du péché dans sa seconde Épître aux Thessaloniciens. Nous n'envisageons donc pas, pour le moment, d'autres écrits du Nouveau Testament et nous ne nous demandons pas si, d'après tout le donné révélé, l'Antéchrist doit être un individu ou une collectivité. Nous nous contentons de prouver que saint Paul, dans le texte cité, a voulu parler d'un individu.

Le *texte* de la lettre est nettement en notre faveur. Buzy le reconnaît lui-même ; le sens individuel « est bien, écrit-il, le sens apparent du passage » (1). Le portrait que trace l'Apôtre est si bien celui d'une personne qu'on imaginerait difficilement des expressions plus caractéristiques pour le faire entendre. Les *noms* sous lesquels saint Paul désigne l'Antéchrist l'indiquent déjà assez nettement : *ὁ ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας*, l'homme du péché, *ὁ υἱὸς τῆς ἀπωλείας*, le fils de la perdition, *ὁ ἄνομος*, l'impie. L'article est répété trois fois et commande aussi les participes *ἀντικείμενος* et *ὑπεραιρόμενος*. Il est vrai que nous sommes en présence d'un texte de teneur et d'allure apocalyptiques. Les articles y abondent généralement pour donner au style plus d'emphase et à la pensée plus d'ampleur. En tout cas, ce ne peut être l'article générique qui indiquerait qu'il s'agit de « tout homme du péché, tout fils de la perdition, tout impie » ; c'est bien l'article individuel. Aucune de ces désignations n'est un nom propre et l'insistance à mettre l'article devant les appellatifs nous semble, malgré la réserve exprimée plus haut, fort significative (2).

Les *œuvres* de l'Antéchrist sont également celles d'un individu : il s'élève au dessus de tout ce qui est divin ou sacré, il siège sur un trône dans le temple ; de cette façon, il se révèle anti-Dieu. Il est aussi décrit comme antichrist. L'antithèse, comme nous l'avons vu, est même poussée assez loin : Jésus est l'envoyé de Dieu et le réalisateur de ses desseins sur la terre,

(1) D. Buzy, *Antéchrist*, col. 301.

(2) Malvenda *(De Antichristo*, Rome, 1604, t. I, p. 17) notait déjà à propos de l'article : « Certe vim articuli graeci *ὁ* eam esse, ut certam quandam et singularem in ejusmodi locutionibus denotet personam, sancti Patres annotarunt. » Il conclut : « De uno et singulari homine haec dici, sit luce meridiana clarius. »

l'impie est l'instrument de Satan auquel il emprunte sa force ; comme le grand thaumaturge, le fils de la perdition fera des miracles, des signes et des prodiges.Le Messie est venu en ce monde afin que tous les hommes croient à la vérité ; mais l'agent du mensonge séduira, par des moyens coupables, les fils perdus chez lesquels l'amour de la vérité, qui les eût sauvés, n'a point de place ; comme le Seigneur, l'Antéchrist aura son avènement, sa parousie ; Jésus l'anéantira du souffle de sa bouche.

Pour échapper à la conclusion imposée par un texte aussi clair, il faut prouver, et non affirmer purement et simplement, que nous sommes en présence d'« un simple procédé littéraire, qui a pour résultat de dramatiser le récit, en lui donnant plus de vie et de relief » (1). Il nous semble qu'avant de parler d'allégorisme et de métaphore prophétique, il faudrait établir l'impossibilité d'entendre les paroles de saint Paul dans leur sens obvie. On aurait bien de la peine à citer un autre exemple de dramatisation aussi forte. Les destinataires eux-mêmes n'auraient-ils pas eu besoin d'explications supplémentaires pour en discerner le caractère ?

Rongy insiste avec raison sur la nature du document où nous lisons la description de l'homme du péché. « Saint Paul décrit son Antéchrist dans une lettre et non pas dans une apocalypse symbolique. » (2) « Si nous lisions, ajoute-t-il, cette description dans l'Apocalypse de saint Jean, nous n'hésiterions pas à y voir la représentation des divers adversaires qui se produiront au cours de l'histoire. Le genre apocalyptique emploie couramment des symboles individuels qui représentent des réalités diverses. Mais une simple lettre n'a pas le style imagé de l'apocalyptique. » (3) Nous croyons trop large la concession de Rongy aux partisans de l'interprétation collective. On ne manquera pas de lui faire remarquer, en effet, que le passage de Paul dépend de l'apocalyptique, qu'il en reprend les formules et les termes et que l'Apocalypse de Jean n'est qu'une longue lettre aux chrétiens d'Asie (4). Si la seconde Épître aux Thes-

(1) D. Buzy, *Antéchrist*, col. 302.
(2) H. Rongy, *L'authenticité de la seconde aux Thessaloniciens*, p. 78.
(3) H. Rongy, *ibid.*, p. 78.
(4) Les Épîtres de Paul tiennent le milieu entre le genre épistolaire et le genre didactique. De même l'Apocalypse est un traité, une révélation de fin des temps sous forme de message. Cf. *Apoc.*, I, 4.

saloniciens était adressée à une communauté composée principalement de Juifs convertis, rien ne s'opposerait à ce que, sous des symboles connus, Paul eût désigné une collectivité (1). A deux conditions cependant : c'est que cette désignation d'une collectivité puisse s'harmoniser avec le contexte et que pour les destinataires, le symbole soit une claire indication d'un groupe d'individus. Or, ni l'une ni l'autre de ces conditions ne se réalise.

Nous allons essayer de démontrer que *le contexte*, la trame elle-même de la pensée de l'Apôtre, défend d'entendre la péricope autrement que dans le sens indiqué par un premier examen du texte. Si, en effet, il suffit d'établir, avec la plupart des commentateurs, que le portrait de l'Antéchrist, dans notre passage, porte très clairement les traits d'une personnalité concrète, et exclut les opinions qui l'entendent d'une collectivité-idée ou d'une collectivité-multitude (2), il n'en va pas tout-à-fait de même si l'on propose d'y voir une collectivité-série. Certains traits du texte ne peuvent s'appliquer qu'à une personne et conservent toute leur valeur probante en faveur de notre interprétation. Cependant, si l'homme du péché doit être une suite d'individus se succédant au cours de l'ère messianique et ne constituant qu'une seule personne morale, comme d'autre part tous les traits ne doivent pas être entendus à la lettre, ne pourrait-on pas comprendre que Paul ait parlé d'une collectivité conçue comme une seule personne ?

Il est indéniable que les chrétiens de l'âge apostolique ont cru à la proximité de la fin des temps et par conséquent à l'imminence de la parousie, du jour du Seigneur. A Thessalonique, l'espérance était vive. Jésus ne tarderait pas à revenir et tous les fidèles participeraient aux joies d'une ère de justice et de triomphe. Mais à peine Paul eût-il quitté la communauté récemment fondée qu'un problème surgit devant la conscience des néophytes. Plusieurs d'entre eux étaient morts. Auraient-ils part aux biens promis pour ce grand jour ? L'Apôtre les rassura par

(1) Plusieurs critiques estiment que la seconde Épître aux Thessaloniciens a été adressée à une communauté judéo-chrétienne. Cf. M. Goguel, *Introduction au Nouveau Testament*, t. IV : *Les Épîtres pauliniennes*, 1re partie, dans la *Bibliothèque historique des religions*, Paris, 1925, p. 335-337.

(2) E. von Dobschütz, *Die Thessalonicher-Briefe*, p. 272 : « Das Antichristbild unserer Stelle trägt zu deutlich die Züge einer konkreten Persönlichkeit.

une première lettre. Tous ressusciteront. Le Seigneur, qui est mort et ressuscité, ramènera avec lui ceux qui dorment. Les paroles de saint Paul, toutes chaudes d'affection et d'espérance, ne calmèrent point, bien au contraire, l'attente anxieuse des fidèles de Thessalonique. L'Apôtre ne leur écrivait rien d'où ils pussent conclure que le jour et l'heure du second avènement étaient tout proches. Il répétait seulement que le Seigneur pouvait arriver à chaque instant, comme un voleur dans la nuit. Cette première Épitre se borne à donner l'assurance de la participation de tous aux biens messianiques et à affirmer la possibilité de la parousie à toute heure. Mais les fidèles tiennent pour certaine l'imminence de la consommation du siècle, ils vivent dans le désœuvrement et la paresse, vendent leurs biens, négligent leurs devoirs d'état. Des bruits tendancieux, des lettres apocryphes, des faux prophètes circulent dans la communauté et achèvent d'en troubler la paix. Paul lui adresse sa seconde lettre.

Après le salut et les congratulations, il en vient à l'objet principal de sa missive. La parousie du Seigneur n'est pas imminente : voilà sa proposition. Les arguments suivent sans que Paul mène jusqu'au bout le raisonnement ébauché. Il le leur a déjà dit, quand il était encore avec eux : avant que Jésus revienne, deux faits doivent avoir été constatés : l'apostasie et la révélation de l'homme du péché. Or, ni l'un ni l'autre de ces deux événements ne se sont produits. Donc, la fin du monde n'est pas imminente.

L'absence de l'apostasie et la non-manifestation de l'homme du péché sont donc les deux preuves invoquées par Paul pour démontrer aux Thessaloniciens que le jour du Seigneur n'est pas imminent. Ce sont des *signes*. Or, il peut y avoir deux sortes de signes. Les uns, que l'on a nommés signes « *ante quae non* », sont des événements qui doivent se réaliser avant d'autres mais qui ne fournissent aucune indication sur l'époque où ceux-ci surviendront (1). Telles sont les prédictions de Jésus sur la ruine de Jérusalem et sur l'évangélisation du monde. Telle encore l'annonce par saint Paul de la conversion des Juifs. Rien n'indique qu'entre l'accomplissement de ces prophéties et la fin du monde, ne puisse se placer un laps de temps très long. Mais

(1) E.-B. ALLO, *L'Apocalypse*, p. CXI.

les signes peuvent avoir à côté de cette valeur négative une signification positive. Ils peuvent indiquer que l'événement signifié viendra en même temps ou immédiatement avant l'événement qui lui sert de signe. Et cela de deux façons : soit en marquant explicitement l'imminence de la chose annoncée ; par exemple l'encerclement de Jérusalem dans Luc est signe de fuite immédiate pour les Judéens (1) ; soit que par la nature elle-même du signe, l'événement signifié est implicitement affirmé synchronique ou à peu près de celui qui indique sa venue : c'est ainsi que le signe *ante quod non* peut être *cum quo sic.*

Dans la première partie de sa description de l'Antéchrist, Paul ne présente l'apparition de l'homme du péché que comme un signe *ante quod non.* Mais quand il revient sur sa description pour l'éclairer et la compléter, les traits attribués à l'homme du péché sont tels, que le signe *ante quod non* est de fait un signe *cum quo sic.* En effet, l'homme du péché des versets 3 et 4 est le même que l'impie du verset 8. La manifestation de l'Antéchrist (*ἀποκαλυφθῇ*) du verset 3 est la même que celle du verset 8 (*ἀποκαλυφθήσεται*). Or, la manifestation du verset 8, équivalente à la *παρουσία* du verset 9, est synchronique avec la parousie du Seigneur Jésus. C'est lors de sa parousie que le Christ détruira l'adversaire du souffle de sa bouche : *τῇ ἐπιφανείᾳ τῆς παρουσίας αὐτοῦ.* Si la manifestation de l'Antéchrist au verset 8 doit se produire en même temps que la parousie du Seigneur, la manifestation du verset 3, qui est la même, se produira également lors du second avènement. Cette manifestation ayant la valeur de signe, elle n'indique donc pas uniquement que l'avènement de Jésus n'est pas imminent, parce qu'un grand adversaire n'a pas encore paru, mais elle peut être regardée comme un indice certain que le Seigneur ne tardera pas à revenir. C'est lui, en effet, qui le détruira, lors de sa parousie (2).

L'apostasie et l'apparition de l'homme du péché sont des signes de l'imminence de la parousie. Or, si l'Antéchrist n'est pas un individu mais une collectivité, une succession d'individus dans lesquels se manifeste l'homme du péché, l'apparition de l'Antéchrist cesse d'être signe de la venue imminente du Seigneur. En effet, dans cette hypothèse, l'Antéchrist est composé

(1) LUC., XXI, 20.

(2) Tel n'est pas l'avis de E.-B. ALLO, *L'Apocalypse*, p. CXI, ni de H. RONGY, *L'authenticité de la seconde aux Thessaloniciens*, p. 76-77.

pour ainsi dire d'un nombre indéfini et indéfinissable d'antéchrists ; un antéchrist est suivi d'un autre et l'on ne peut déterminer quand la chaîne prendra fin. Quand la mesure sera-t-elle comble et quel antéchrist sera le signe de la venue imminente du Seigneur ? Qui dira aux fidèles que tel monstre d'impiété et d'orgueil est la révélation ultime et plénière de l'impie ?

Pour conserver à la parousie de l'homme du péché son caractère de signe, sauvegarder le raisonnement de l'Apôtre et maintenir la probabilité en faveur de l'interprétation collective, il faut distinguer entre existence et manifestation : tous les antéchrists jusqu'au dernier exclusivement existent mais ne se révèlent pas ; celui-ci seul aura une parousie. Mais que vaut cette distinction ? En ce cas, la série d'antéchrists jusqu'au dernier exclusivement ne sont que très improprement l'Antéchrist tel que Paul l'a décrit. Leur orgueil, leurs œuvres, leurs relations avec Satan, tout ce qui compose la personnalité du fameux homme du péché doit rester inconnu de tous. Si, en effet, ces attributions et ces fonctions sont connues, il se manifeste ; s'il se manifeste, la parousie est imminente. Les antéchrists sont l'Antéchrist sans qu'on puisse le savoir et presque sans l'être. De plus, ne pourrait-on pas expliquer pourquoi saint Paul parle toujours de la manifestation de l'impie et jamais de sa simple existence ? Faisons d'abord remarquer que l'Apôtre, en écrivant cette lettre, est essentiellement préoccupé de la parousie, de la manifestation, de la révélation du Seigneur Jésus. N'est-ce pas cet état d'esprit qui le détermina à ne parler que de révélation et d'avènement de l'Antéchrist lui aussi ? Si l'on croit cette explication insuffisante, en voici une autre plus recherchée peut-être mais convaincante. Saint Paul ne pouvait parler que de la révélation de l'impie à cause de l'incertitude où il se trouvait au sujet du jour et de l'heure de la parousie (1). Il ignore quand

(1) P. Bonnetain (*L'Avent. Le second avènement de Notre-Seigneur*, dans la *Revue apologétique*, t. XLV, 1927, p. 702) écrit ces lignes judicieuses : « L'ignorance, il ne faut pas l'oublier, comporte tout aussi bien l'hypothèse de la proximité que celle de l'éloignement. Or, les Apôtres, sans affirmer ni l'une ni l'autre, ont envisagé aussi bien l'une que l'autre : en quoi ils ne se sont pas trompés. Pour préciser la portée de leur langage, il faut se mettre dans leur situation, non dans la nôtre. Aujourd'hui, après dix-neuf siècles écoulés, nous constatons que l'hypothèse de la proximité ne s'est pas réalisée et comme les Apôtres l'ont envisagée, nous sommes portés à conclure qu'ils se sont trompés. Il n'en est rien. Ils n'ont pas affirmé cette proximité, puisqu'ils déclarent qu'ils ignorent

elle viendra ; elle peut tarder longtemps mais aussi venir sous peu. Tout ce qu'il sait, c'est qu'elle n'est pas imminente ; imminence et proximité ne sont pas synonymes. Si elle peut être proche, s'il peut se faire que la génération présente soit témoin du grand événement, Paul doit tenir compte de l'existence possible de son homme du péché. Il ne sait pas s'il existe déjà ; s'il le savait existant, il pourrait dire aux fidèles que le Seigneur reviendrait sûrement dans l'espace d'une vie d'homme ; mais même s'il existe, il ne s'est pas encore révélé : voilà le seul fait certain que l'Apôtre puisse affirmer. C'est donc la révélation seule qui importe puisqu'on ne peut rien savoir de l'existence ou de la non-existence de l'impie sans du même coup ne plus être dans l'incertitude absolue au sujet de l'heure de la parousie. C'est la révélation, non l'existence, qui est le signe attendu. On comprend ainsi pourquoi saint Paul parle de manifestation et non de simple existence. S'il eut conscience de cette distinction assez subtile, elle lui fut commandée par ses croyances sur la date de la parousie du Seigneur. C'est en vain qu'on y recourrait pour en tirer argument contre l'opinion qui propose de voir un individu dans l'*ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας*. On peut tout aussi bien en rendre compte dans cette interprétation que dans l'autre.

La consultation des *lieux parallèles* confirme les conclusions qu'exigent le texte et le contexte de l'Épître. Les deux principaux sont les Psaumes de Salomon et le livre de Daniel. Ils offrent tous deux des tableaux de l'époque eschatologique. Or, tous deux décrivent un Antéchrist individuel. De plus, ces endroits ne sont pas seulement parallèles, mais ils reflètent des croyances juives auxquelles saint Paul a demandé, en partie, sa description, sinon sa conception de l'Antéchrist.

A propos des Psaumes de Salomon, il suffit de faire remarquer que l'anti-messie est Pompée et qu'il est désigné sous le nom

l'échéance, mais ils ont, pour suivre la recommandation du Maître, attentivement considéré et vivement senti ce retour du Christ toujours possible. Quant au retard de la parousie que nous voyons sous nos yeux, les Apôtres n'ont pu l'annoncer avec assurance, puisqu'il leur restait caché de par la volonté du Christ, comme il nous reste encore caché aujourd'hui. Inerrance n'est pas omniscience. » Il est peut-être quelque peu inexact de soutenir que les Apôtres ont envisagé « aussi bien » l'éloignement que la proximité de la parousie. Ne vaut-il pas mieux dire qu'ils ont eu en vue surtout la possibilité de la venue prochaine du Christ sans cesser pour cela de regarder comme possible un retour plus tardif ?

d'*ἄνομος* (1). Quant à Daniel, si Paul ne s'y réfère pas aussi explicitement que Matthieu dans l'apocalypse synoptique (2), l'emprunt, nous l'avons établi, y est tout aussi transparent.

Il est certain, d'une part, que Paul s'inspire de l'idée et même du texte de Daniel, mais il est tout aussi clair, d'autre part, qu'il entend rester libre de n'emprunter à Daniel que ce qui lui plaît. On a donc tort d'expliquer par l'utilisation de ces sources, l'aspect individuel que revêt, dans saint Paul, l'homme du péché. Tout en parlant d'une collectivité, Paul aurait conservé les couleurs traditionnelles au tableau des derniers temps (3). C'est méconnaître la psychologie de l'écrivain et du penseur si indépendant des lettres aux Thessaloniciens. Le procédé contraire est plus probable. Paul n'emprunte que pour traduire sa pensée. Quand le prototype ne lui plaît pas, il le change ou l'abandonne. Ne faut-il pas user d'une extrême prudence pour affirmer la survivance de la forme avec une variation dans l'objet chez un auteur d'une pensée aussi originale, aussi spontanée ?

Il nous semble donc beaucoup plus probable de dire que saint Paul a emprunté une partie de sa description de l'*ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας* à Daniel, parce qu'il admettait, comme lui, que le grand adversaire du Messie aux derniers temps serait un individu. Car le portrait de l'homme du péché est conçu d'après le type de Daniel. L'impie est la réplique chrétienne de la description juive d'Antiochus Épiphane, monstre d'impiété, qui devait mener une guerre acharnée contre Dieu et les Saints. Si Paul eût voulu parler de collectivité, de série d'individus, eût-il rattaché sa description d'une façon si étroite à celle de Daniel ? Ce serait supposer chez l'Apôtre bien peu de clairvoyance. Il aurait pour but, dans cette supposition, de transformer les croyances sur l'ennemi du Messie et dépeindrait une collectivité sous les couleurs dont une autre apocalypse s'était servie pour faire le portrait d'un individu. N'est-ce point un moyen sûr pour être mal compris ?

Sans nous donner une preuve aussi serrée que le texte et le contexte, l'examen des lieux parallèles nous confirme donc dans cette persuasion : l'homme du péché dans saint Paul est un individu.

(1) *Ps. Sal.*, XVII, 11.
(2) MATTH., XXIV, 15.
(3) D. BUZY, *Antéchrist*, col. 302.

III. — Il nous reste à passer rapidement en revue parmi les arguments proposés en faveur de l'opinion contraire, ceux que l'on présente comme principaux. Nous ne pouvons songer à les rencontrer tous ; d'ailleurs, l'exposé de nos preuves positives réfutera de lui-même certaines allégations.

L'homme du péché, dit-on, « ne semble pas être, purement et simplement, une figure de l'avenir. En effet, il y a correspondance membre à membre entre les agents de l'iniquité et les agents qui en contiennent encore le débordement. Au neutre *τὸ μυστήριον τῆς ἀνομίας* répond le neutre *τὸ κατέχον* ; au masculin *ὁ ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας* répond le masculin *ὁ κατέχων*. On ne peut passer négligemment sur ce parallélisme. Or, cet agent personnel, ce *κατέχων*, agit et opère déjà (*ὁ κατέχων ἄρτι*) il met en action le *κατέχον* ; de même on peut supposer que l'homme d'iniquité est déjà présent, d'une manière latente, sous le « mystère d'iniquité » qui travaille à l'heure qu'il est. Force s'oppose à force et personnalité à personnalité pour diriger ces forces » (1). Le parallélisme établi prouve-t-il que l'Antéchrist existe déjà au temps de saint Paul ? Nous ne le croyons pas. La correspondance logique ne démontre pas la correspondance chronologique. La manifestation de l'homme du péché est certainement donnée comme future. Son existence seule serait actuelle. Nous retombons dans la distinction critiquée plus haut. Quant à la raison alléguée, elle ne peut résister à un examen attentif. Les relations entre le *κατέχον* et le *κατέχων* ne sont pas les mêmes que celles entre le *μυστήριον* et l'*ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας*. Le *κατέχον* et le *κατέχων*, s'il faut y voir deux entités distinctes, sont en activité dès maintenant ; le *μυστήριον τῆς ἀνομίας* aussi. Mais le *κατέχον* et le *κατέχων* s'exercent non pas sur l'*ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας* mais sur le *μυστήριον τῆς ἀνομίας* ; tant qu'ils empêcheront celui-ci d'agir pleinement, l'impie ne pourra se manifester ; l'action du *μυστήριον* n'est pas nécessairement due à l'homme d'iniquité ; elle peut être attribuée à Satan qui sera le soutien de l'Antéchrist, comme Dieu est le soutien de Jésus (v. 9). Si quelqu'un doit répondre au *κατέχων* ce peut être Satan aussi bien que l'impie. Faisons même remarquer que l'action du *μυστήριον* et celle de Satan sont caractérisées par le même verbe *ἐνεργεῖται* et que *μυστήριον τῆς ἀνομίας*

(1) E.-B. ALLO, *L'Apocalypse*, p. CXIII.

est une tournure sémitique pour dire l'iniquité agissant dans le mystère ; ce n'est pas autre chose que l'action elle-même de Satan sur le monde. Partant, ce ne peut plus être l'*ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας* qui met en action le *μυστήριον τῆς ἀνομίας*, comme c'est le *κατέχων* qui opère le *κατέχον*. L'impie lui-même dépend de Satan dont il reçoit la puissance, il est le fruit de l'activité satanique.

Le parallélisme indiqué n'inclut pas l'existence simultanée de l'Antéchrist et du retenant. Par conséquent, on ne peut affirmer que l'homme du péché doit exister depuis le premier siècle jusqu'à la fin des temps, et doit être représenté par une série d'individus. D'ailleurs, il nous semble que si l'on venait à prouver que le texte suppose l'Antéchrist existant déjà aux temps de saint Paul, on devrait en conclure que celui-ci s'est adapté à l'opinion courante sur la date de la parousie, plutôt que de recourir à cet Antéchrist-collectivité-série qui a tout l'air d'une échappatoire (1).

L'argument a été proposé sous une forme quelque peu différente. « Si l'Antéchrist est un personnage unique et qu'il soit encore à naître, quel peut bien être l'obstacle capable de l'empêcher ? On empêche un homme vivant de se produire ; on n'empêche pas quelqu'un de naître. Quand il s'agit d'une personne déterminée, Dieu seul pourrait l'empêcher et Dieu n'est pas l'obstacle, puisque l'obstacle doit être écarté un jour. Il n'y a qu'un moyen d'éviter la contradiction qui ruinerait la pensée de Paul. C'est de se représenter l'Antéchrist non pas comme un individu, mais comme une collectivité d'adversaires. » Bref « la durée de l'obstacle postule la collectivité des antéchrists. » (2)

Cette conclusion ne nous paraît pas nécessaire parce qu'elle repose sur une imprécision. Il n'est dit nulle part que le Retenant empêche l'Antéchrist de naître, il l'empêche de se révéler. Cette révélation dépend du libre exercice de l'activité satanique, qui doit produire l'Antéchrist. Celui-ci peut ne pas exister parce que

(1) E.-B. Allo, *L'Apocalypse*, p. CXIII : « Si c'est une personne individuelle qui doive être anéantie seulement à l'avènement du Christ, alors il faudra bien que la Parousie ait lieu avant que le temps d'une vie d'homme déjà en âge d'exercer une action puissante et secrète, ne soit écoulée ; si c'est au contraire la personnification d'une collectivité, son action peut se prolonger malgré la disparition de ses membres successifs, pendant une période qui ne sera pas nécessairement courte. »

(2) D. Buzy, *Antéchrist*, col. 302.

quelque chose ou quelqu'un empêche sa production, en agissant sur ce qui devrait le produire. Pour saint Paul, le père de l'Antéchrist est manifestement Satan. La durée de l'obstacle requiert une continuelle tentative de l'iniquité pour sortir de son mystère ; l'action du démon tend à s'épanouir pleinement pour aboutir à la révélation, à la manifestation de l'homme du péché. Celui qui empêche l'Antéchrist de se révéler ne doit pas nécessairement être la cause première de sa non-existence, Dieu, mais peut être une cause seconde, comme l'action bienfaisante de l'empire romain ou la prédication évangélique à travers le monde. Celles-ci, empêchant le libre développement du mal, empêchent par ricochet l'Antéchrist ; mais l'existence de l'obstacle peut coïncider avec l'absence actuelle d'Antéchrist.

Au parallélisme du livre de Daniel, on en oppose un autre, prétendument plus clair et plus proche. « Il est dans l'Apocalypse : c'est la Bête des chapitres XI, XIII et XVII. » (1) De part et d'autre la surdivinité de l'adversaire, la séduction des hommes, l'apostasie d'un grand nombre. L'activité des deux témoins retient la Bête d'agir, comme le *κατέχων* empêche l'homme du péché. La Bête finit par vaincre pour un temps, comme l'impie. Les deux témoins du Christ opposés aux deux Bêtes, témoins de Satan, c'est la collectivité des instruments de Dieu, agissant par la prédication appuyée de miracles : ce serait dans un sens analogue qu'il faudrait comprendre le *κατέχον*.

Ce parallélisme, il faut le reconnaître, est frappant. Constitue-t-il une preuve en faveur de l'interprétation collective de l'homme du péché ? On peut en douter. On refuse toute valeur probante au parallélisme de Daniel parce que, dit-on, « l'interprétation n'est pas plus facile que celle de notre passage » (2). Ce qui n'est pas tout à fait exact. Dans ses grandes lignes, Daniel n'est pas impénétrable. Il est en tout cas suffisamment expressif sur l'anti-messie pour qu'on puisse y reconnaître, avec certitude, un individu. D'autre part, il est certain que Paul connaissait Daniel, qu'à l'endroit en question il s'y réfère, que sa description, non seulement verbale mais réelle de l'Antéchrist, s'en inspire. Rien ne prouve au contraire que Jean, l'auteur de l'Apocalypse, ait eu l'intention d'expliquer saint Paul. Le parallélisme ne prouve donc que l'existence d'une tradition chrétienne dont

(1) E.-B. Allo, *L'Apocalypse*, p. CXIV.
(2) E.-B. Allo, *ibid.*, p. CXIV.

nous trouvons des reflets dans les deux auteurs inspirés. Comment ont-ils interprété cette tradition ? C'est au texte et au contexte à nous l'indiquer. Le recours aux lieux parallèles, surtout quand il faut passer d'un auteur à un autre, arrivera bien difficilement à fonder une interprétation contraire au texte et au contexte. Le rapprochement avec l'Apocalypse ne prouve même pas que Paul ait usé de personnification apocalyptique. Les passages des Épîtres de l'Apôtre allégués pour démontrer que le langage apocalyptique ne lui était pas étranger, sont bien peu de chose en comparaison de l'appareil extraordinairement riche dont dispose saint Jean (1).

IV. — L'homme du péché dans saint Paul est un individu. Cette conclusion nous invite à passer en revue et à juger les prétendues identifications de cet individu. Impossible de les rencontrer toutes, elles sont trop nombreuses ; du reste le travail serait parfaitement inutile. Nous nous bornerons à rechercher d'abord si l'Apôtre visait une personnalité déterminée, soit supra-terrestre comme Satan, soit humaine comme tel ou tel personnage historique ; en second lieu, si Paul nous permet au moins de connaître le milieu juif, païen ou chrétien, d'où l'Antéchrist tirera son origine. Puisque nous admettons que l'homme du péché est un individu, nous écartons par le fait même toutes les opinions qui ont proposé d'y voir soit une idée, soit une collection d'hommes.

Celse invitait déjà à identifier l'impie avec Satan lui-même (2). Certains auteurs modernes reprennent cette hypothèse à leur compte. Pour Bousset, l'Antéchrist n'est pas autre chose que le diable incarné (3). Le verset 9 de II *Thess.*, II, démontre à l'évidence que Satan et l'Antéchrist sont deux personnalités qui exercent des activités bien distinctes : Satan prête sa force à l'Antéchrist ; celui-ci est un homme, qui fait des miracles par la puissance de l'autre. Nous avons réfuté plus haut l'argument tiré par Bousset de la prétendue correspondance entre l'homme du péché et Béliar (4).

(1) On cite comme exemples de personnification apocalyptique dans saint Paul, I *Thess.*, IV, 16 et I *Cor.*, XV, 52 : voix de l'archange et dernière trompette ; *Rom.*, I, 18 : la colère de Dieu se révèle du haut des cieux.

(2) ORIGÈNE, *Contra Celsum*, VI, 42 (PG, XI, 1360).

(3) W. BOUSSET-H. GRESSMANN, *Die Religion des Judentums*, p. 254.

(4) Cf. plus haut, p. 257-258.

L'identification de l'Antéchrist avec un contemporain de saint Paul ou avec quelqu'autre individu qui n'est pas l'Antéchrist de la fin des temps est téméraire. C'est ici que les exagérations se sont donné libre cours. Les traits de l'Antéchrist pouvant convenir à beaucoup de personnages, les identifications les plus arbitraires ont été proposées. Caligula, Néron, Titus, Ananie le Grand-Prêtre, le chef des Zélotes, un représentant du peuple juif, Simon le Magicien, un hérésiarque, telles sont, sans vouloir être complet, les solutions proposées par ceux qui voient dans l'impie un personnage des premiers temps du christianisme. Ceux qui prêtent à l'Apôtre un regard prophétique sur les célébrités de l'avenir voient dans l'Antéchrist Mahomet, Frédéric II, les Papes, Luther, Calvin et bien d'autres, jusqu'à Napoléon Bonaparte, sans parler de personnages encore en vie (1). Pour Rongy, l'impie prédit par Paul serait un ennemi quelconque du christianisme. D'après lui il y aurait eu « une prophétie annonçant une apostasie et un grand adversaire », « connue et admise par les lecteurs » de Paul. Au moment où l'Apôtre écrit, « il est sûr que l'attente fébrile des Thessaloniciens est ridicule : aucun adversaire ne s'est encore produit et il y en aura un avant la fin. Plus tard après Néron et les premiers hérésiarques, l'argument de Paul n'aurait plus rien valu » (2).

Toutes ces interprétations ne respectent pas la pensée de Paul. Celles qui mettent un nom historique sur la peinture de l'homme du péché ne tiennent pas compte de l'imprécision de la péricope. Si le vague de l'expression tient à des raisons de prudence envers l'autorité romaine, il faut nous résoudre à ignorer la véritable pensée de l'Apôtre. Mais en 50, le christianisme a dû supporter des vexations de la part des Juifs; les autorités impériales au contraire ne lui étaient pas hostiles. Le caractère peu original de la description, ajouté à son imprécision, nous permet d'affirmer que saint Paul n'a eu en vue ni un personnage de son temps, ni un personnage d'une époque postérieure autre que celle de la fin du monde. Si l'on en retire ce que l'Ancien Testament et l'apocalyptique juive ont pu fournir à l'Apôtre, il ne reste guère que le Retenant, et encore. Ce ne sont pas seulement les termes

(1) Sur ces identifications voir les longues listes dressées par W. Bornemann, *Die Thessalonicherbriefe*, p. 400-459 ; 538-708.

(2) H. Rongy, *L'authenticité de la seconde aux Thessaloniciens*, p. 77.

mais les idées elles-mêmes qui sont empruntées. Les prédictions de Daniel, combinées avec celles des Synoptiques, sur la séduction exercée par de faux christs et de faux prophètes grâce à des miracles et à des prodiges, suffit à rendre compte des éléments de la description paulinienne. Si l'Apôtre eût été le bénéficiaire de révélations nouvelles, ou s'il eût voulu désigner quelqu'individu annoncé par les prophéties anciennes, n'aurait-il pas trahi sa pensée de quelque manière ? Avant lui, existe dans le judaïsme, et probablement dans le christianisme, la foi en la venue, à la fin des temps, d'un ennemi du Christ et des fidèles. Cette foi, il l'expose sans la préciser. Mais cet ennemi n'est pas un adversaire quelconque de l'Église. Paul n'affirme pas qu'il soit déjà en vie ; il considère sa manifestation comme future. Il la dit même synchronique de la parousie du Christ, ce qui rejette aux derniers temps l'avènement de l'homme du péché. L'ennemi ne peut donc être ni un adversaire politique comme Néron, ni un séducteur comme les hérésiarques.

Peut-on au moins déterminer, si, dans la pensée de Paul, l'Antéchrist sera un juif, un chrétien ou un païen ? La réponse la plus simple serait que l'Apôtre ne s'est pas posé la question. Cependant nous ne manquons pas d'éléments pour connaître vaguement sa pensée. En 50, il n'envisageait pas une apostasie à l'intérieur du christianisme. A plus forte raison, ne songeait-il pas à un Antéchrist chrétien. Certains traits de sa description conviennent à un faux Messie, et par conséquent indiquent une origine juive. C'est un Messie, car il opère des signes, des miracles et des prodiges, et ceux qui n'ont pas voulu croire à la vérité sont les Juifs ; n'ayant pas accueilli le vrai Messie, Dieu leur en envoya un faux. Mais d'autres éléments sont en défaveur d'une telle origine. Comment un Juif, si impie soit-il, aurait-il la prétention de supplanter Jahvé dans son temple ? D'ailleurs, au moment de la composition de la lettre, l'hostilité des Juifs n'avait pas encore amené la rupture complète avec les chrétiens. Ce n'est que plus tard, au fort de la polémique, que les Pères songeront à faire de l'Antéchrist un rejeton d'Abraham. Ni chrétien, ni juif, il ne peut être que païen. Cette déduction s'appuie sur de sérieuses raisons. Le terme *ἄνομος* s'applique mieux à un païen qu'à un Juif. Un monothéiste ne peut avoir la prétention de se faire passer pour Dieu. Antiochus Épiphane, prototype de l'Antéchrist, est un gentil. Cependant, l'*ἀνομία* et l'*ἀποστασία* dont

parle saint Paul ne sont pas uniquement les signes du paganisme. Déjà dans Matthieu, l'*ἀνομία* peut être le fait des pharisiens. Ces termes s'appliquent à une dépravation ou à une corruption profonde quelle qu'elle soit. Les prétentions de l'impie à la divinité pourraient n'être qu'une marque de son orgueil. Enfin, si Antiochus est le type de l'Antéchrist, il n'est pas dit que sa qualité de païen entre dans les éléments de sa personnalité qui trouveront une réponse dans l'antitype. Bref, un juif et même un chrétien, tout renégat et tout impie pourraient mériter les épithètes dont l'Apôtre se sert pour décrire l'homme du péché.

Être individuel, personnage eschatologique, orgueilleux, impie et séducteur, faux thaumaturge, Anti-Dieu et Anti-Christ tel est l'homme du péché décrit par saint Paul. Il nous reste à étudier la cause de son avènement et l'obstacle qui l'empêche.

Article III

AVÈNEMENT DE L'HOMME DU PÉCHÉ

En discutant la question de l'unicité ou de la collectivité de l'Antéchrist, il n'a pas été possible de faire abstraction du *κατέχων* et du *κατέχον*, pas plus que du *μυστήριον τῆς ἀνομίας*. Il est temps d'examiner ces termes de plus près et de déterminer les relations des réalités qu'ils signifient avec l'homme du péché. Empêchée par le Retenant, produite par le mystère d'iniquité, la parousie de l'Antéchrist prendra fin par la parousie du Christ. Ce n'est donc qu'après avoir étudié le mystère d'iniquité et le Retenant que nous pouvons nous faire une idée juste de l'avènement de l'homme du péché.

I. — La parousie de l'Antéchrist ne s'est pas produite : signe que l'avènement de Jésus n'est pas imminent. Pourquoi ce retard de la parousie ? Paul va nous le dire. L'homme du péché ne se révèle pas parce que, comme les Thessaloniciens l'ont appris de l'Apôtre quand il était encore auprès d'eux, il y a un empêchement. Cependant il ne manquera pas de venir en son temps : *ἐν τῷ αὐτοῦ καιρῷ*, car le mystère de l'impiété est déjà en activité, *τὸ γὰρ μυστήριον ἤδη ἐνεργεῖται τῆς ἀνομίας*, lequel produira l'Antéchrist dès que l'obstacle sera écarté (1). Nous

(1) II *Thess.*, II, 5-7.

allons essayer de connaître ce que Paul entend par le mystère de l'impiété et par l'activité qu'il lui attribue.

Nous savons déjà ce que saint Paul désigne par l'*ἀνομία*: c'est la perversité sous la forme spéciale de désobéissance et d'opposition aux volontés rédemptrices de Dieu (1). Que signifie le mystère de l'impiété ? Pour les historiens des religions, le mot mystère à un sens très particulier. Il s'applique à « une action cultuelle, qui rend présente dans un ensemble de rites une économie de salut » (2). Mais il est évident que dans notre cas *μυστήριον* n'a rien à voir ni avec le culte ou les pratiques cultuelles, ni avec une économie quelconque de salut. Il est tout à fait inutile de rechercher, pour l'intelligence de notre texte, si saint Paul emploie jamais le mot dans le sens spécial admis par les religionnistes. Bornons-nous à rappeler avec J. A. Robinson, qu'il n'existe aucune connexion entre l'usage néotestamentaire du mot mystère et son acception religieuse courante de rite sacré que les initiés sont astreints à garder inviolablement secret. Le terme n'a fait son entrée dans la terminologie biblique qu'après avoir été employé dans le langage ordinaire au sens de « secret » quelconque. Les écrivains du Nouveau Testament l'ont trouvé en usage dans ce sens banal et lui ont ouvert une nouvelle carrière en l'appropriant aux grandes vérités de la religion chrétienne, qui n'ont été connues des hommes que par des confidences divines, par la révélation. Un mystère, en ce sens, n'est pas une chose qui *doive* être gardée secrète. Au contraire, c'est un secret que Dieu veut faire connaître, et qu'il a chargé ses apôtres d'expliquer à ceux qui ont des oreilles pour l'entendre (3). C'est surtout dans les Épîtres aux Colossiens et aux Éphésiens que saint Paul s'est servi de la notion de mystère et a contribué à

(1) Voir plus haut, p. 254-257.

(2) W. GOOSSENS, *Les origines de l'eucharistie sacrement et sacrifice*, dans *Universitas catholica lovaniensis. Dissertationes ad gradum magistri in Facultate Theologica consequendum conscriptae*, sér. II, t. XXII, Gembloux, 1931, p. XI.

(3) J. A. ROBINSON, *On the Meaning of ΜΥΣΤΗΡΙΟΝ in the New Testament*, dans *Epistle to the Ephesians*, 2e édit., Londres 1928, p. 234-240. Voir aussi H. VON SODEN, *ΜΥΣΤΗΡΙΟΝ und Sacramentum in den ersten zwei Jahrhunderten der Kirche*, dans la *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums*, 1911, t. XII, p. 188-227 ; F. PRAT, *Le mystère de Paul et les mystères païens*, dans *La théologie de saint Paul*, 6e édit., 1923, t. II, note L, p. 467-469 ; L. DE GRANDMAISON, *Jésus-Christ*, t. II, p. 558-561.

lui donner une signification religieuse et chrétienne (1). Mais au début de son ministère en Europe, l'Apôtre employa au moins une fois le mot sans intention religieuse : c'est dans notre Épître. Le mot est opposé à *ἀποκάλυψις*, révélation. L'homme du péché, l'*ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας* ne se révèle pas, quoique déjà travaille le *μυστήριον τῆς ἀνομίας* , le mystère du péché. A révélation s'oppose mystère. Paul donne donc ici le sens banal de « secret » à *μυστήριον* . L'*ἀνομία* travaille déjà dans le secret, contrariée par le *κατέχον* Le *μυστήριον* indique l'activité sourde et, comme nous dirions, mystérieuse par laquelle s'exerce actuellement, mais pour un temps seulement, l'hostilité à Dieu, l'*ἀνομία*.

Le verbe qui désigne et caractérise l'activité secrète du péché est *ἐνεργεῖται* (2). Il mérite d'être étudié de près. Rassemblons d'abord les éléments du problème tel qu'il se pose dans notre Épître. Saint Paul emploie le verbe dans la phrase : le secret de l'iniquité est déjà en action. Mais un peu plus loin, par deux fois, il fait usage du substantif *ἐνέργεια*. La parousie de l'homme du péché est *κατ 'ἐνέργειαν τοῦ Σατανᾶ*, par l'activité de Satan (3). D'autre part Dieu envoie une force d'erreur : *ἐνέργειαν τῆς πλάνης*, à ceux qui n'ont pas voulu croire à la vérité (4).

La signification première du substantif et du verbe se retrouve dans l'adjectif *ἐνεργός*, qui veut dire « à l'ouvrage », comme *ἔναρχος* veut dire « en commandement ». La forme *ἐνεργής* est postérieure. Le mot *ἐνεργός* est employé une fois dans l'Ancien Testament et *ἐνεργής* cinq fois dans le Nouveau ; partout ils ont le sens de « efficace » (5). Aristote oppose le substantif *ἐνέργεια* à *δύναμις* pour distinguer la nature en puissance d'agir (*δύναμις*) de la nature actuellement agissante (*ἐνέργεια*) (6), et Galien distingue à son tour *ἔργον*, *ἐνέργεια* et *δύναμις* (7) :

(1) *Rom.*, XVI, 25-26 ; *Col.*, I, 26, 27 ; II, 3 ; IV, 3 ; *Ephes.*, I, 9, 10 ; III, 3-6, 9 ; V, 32 ; VI, 19.

(2) Cf. J. A. Robinson, *St. Paul 's Epistle to the Ephesians*, p. 241-447. L'excursus : *On ἐνεργεῖν and its Cognates*, est des plus instructifs.

(3) II *Thess.*, II, 9.

(4) II *Thess.*, II, 11.

(5) Ezech., XLVI, 1 ; I *Cor.*, XVI, 9 ; II *Cor.*, II, 12 ; *Col.*, I, 29 ; *Philem.*, 6 ; *Hebr.*, IV, 12, où le mot est employé comme signe caractéristique de la vie : *ζῶν γὰρ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ καὶ ἐνεργὴς καὶ τομώτερός ὑπὲρ πᾶσαν μάχαιραν δίστομον*.

(6) Aristote, *Ethica Nicomachea*, B, I, 1103, 25-31 (édit. F. Susemihl, dans la *Bibliotheca Teubneriana*, Leipzig, 1887, p. 25).

(7) Galien, *Galeni scripta minora. De natural. facult.*, I, 2, 4, 5 (édit., J.

l'œuvre procédant de l'énergie, qui provient à son tour de la force motrice. Dans l'Ancien Testament, *ἐνέργεια* n'apparaît que dans le livre de la Sagesse et dans le second livre des Machabées. Il désigne les forces de la nature (1), la force des armes (2), l'activité ordinaire de Dieu (3), l'intervention miraculeuse de la puissance divine (4). De tous les écrivains néotestamentaires, saint Paul est le seul qui ait employé le substantif ; chez lui, il désigne toujours l'exercice d'une activité surhumaine soit divine (5), soit satanique. C'est cette dernière signification qu'il reçoit dans notre Épître ; elle ne revient plus ailleurs (6).

Le verbe *ἐνεργεῖν* n'eut d'abord qu'un sens intransitif : « être en activité ». Dans la suite, il devint transitif : « mettre en activité ». On retrouve les deux acceptions dans l'Ancien et dans le Nouveau Testament (7). Saint Paul l'emploie généralement, comme le substantif, pour désigner l'activité divine. Mais une grosse difficulté se présente pour la forme *ἐνεργεῖσθαι*. La littérature grecque l'emploie couramment dans le sens passif. On affirme généralement qu'au contraire le Nouveau Testament ne connaît pas le sens passif mais uniquement le sens moyen (8). Le verbe aurait une signification active et ne serait employé qu'avec un sujet impersonnel. Cette opinion généralement admise grâce à l'autorité de Lightfoot (9) a été examinée avec soin par Robinson, dont les observations, trop peu remarquées, nous semblent cependant pertinentes. *'Ενεργεῖσθαι* a été employé huit fois par saint Paul et une fois par saint Jacques. Robinson soutient qu'il faut toujours l'entendre au sens passif. Contrairement à

MARQUARDT, J. MÜLLER, G. HELMEREICH, dans la *Bibliotheca Teubneriana*, Leipzig, 1884, p. 2-6).

(1) *Sap.*, VII, 17 ; XIII, 4.

(2) *Sap.*, XVIII, 22.

(3) *Sap.*, VII, 25.

(4) II *Mach.*, III, 29. Voir aussi dans les apocryphes III *Mach.*, IV, 21 ; V, 12, 28.

(5) *Eph.*, I, 19 ; III, 7 ; *Philipp.*, III, 21 ; *Col.*, I, 29 ; II, 12. Dans *Eph.*, IV, 16, il ne s'agit pas de la force de Dieu mais de celle du Christ, chef du corps mystique.

(6) II *Thess.*, II, 9, 11. Cf. I *Reg.*, XXII, 21-23.

(7) Intransitif : *Num.*, VIII, 24 ; *Sap.*, XV, 11 ; XVI, 17 ; *Gal.*, II, 8 ; *Ephes.*, II, 2 ; *Philipp.*, II, 13 ; transitif : ISAI., XLI, 4 ; *Prov.*, XXI, 6 ; XXXI, 12 ; MARC., VI, 14 ; *Philipp.*, II, 13 ; *Gal.*, III, 5 ; I *Cor.*, XII, 6-11 ; *Eph.*, I, 11, 19.

(8) Cf. W. BAUER, *Griechisch-Deutsches Wörterbuch*, col. 412.

(9) J.-B. LIGHTFOOT, *Saint Paul's Epistle to the Galatians*, Londres, 1892.

ἐνεργεῖν, dont le sujet est toujours une personne, la forme ἐνεργεῖσθαι n'a jamais de sujet personnel. On se demande pourquoi les auteurs réserveraient la forme moyenne pour les sujets, noms de choses. Deuxièmement, en dehors des cas discutés, on ne connaît l'emploi du moyen dans aucun auteur grec. Troisièmement, l'aoriste est toujours ἐνεργήθην. Enfin, le sens « être mis en exécution, être effectué » est acceptable dans tous les passages des Épîtres pauliniennes et dans la lettre de saint Jacques. La phrase de l'Épître aux Thessaloniciens : τὸ γὰρ μυστήριον ἤδη ἐνεργεῖται τῆς ἀνομίας , peut se traduire : « déjà le mystère de l'iniquité est mis en activité » (1).

Pour Paul, seuls Dieu et le démon sont ἐνέργοντες et l'activité, ἐνέργεια , appliquée par un intermédiaire ne vient pas de celui-ci : il la subit et la transmet. L'agent premier reste un être surhumain, soit bon, soit mauvais. Il ne faut pas parler d'une activité du mystère mais de l'ébranlement par Satan d'une force mystérieuse. Après avoir dit que la parousie de l'homme du péché n'était pas imminente, à cause d'un obstacle qui retardait sa révélation, l'Apôtre oppose à cette manifestation future le travail actuel et sournois du démon. Déjà maintenant (ἤδη) le diable travaille dans l'ombre, répandant parmi les hommes l'hostilité contre Dieu. Son activité éclatera au grand jour dans l'Antéchrist dès que le Retenant sera mis de côté.

Par conséquent, en aucune façon le mystère d'iniquité ne peut être l'Antéchrist lui-même. Il y a opposition entre la révélation future de celui-ci et l'action présente de l'impiété. Il n'est pas possible d'ailleurs de soutenir que l'homme du péché est un individu de la fin des temps et de l'identifier avec le mystère du péché (2). Certains recourent à l'analogie avec I *Tim*, III, 16,

(1) L'interprétation de la forme comme étant un passif ne souffre aucune difficulté dans *Rom.*, VII, 5 ; *Col.*, I, 29 ; *Eph.*, III, 20 ; Jac., V, 16. Pour I *Thess.*, II, 13 : λόγον θεοῦ, ὃς καὶ ἐνεργεῖται ἐν ὑμῖν τοῖς πιστεύουσιν, voici la traduction proposée : la parole de Dieu, qui est rendue active en vous, les croyants : c'est-à-dire, qui ne reste pas improductive, pensée tout-à-fait paulinienne ; pour II *Cor.*, I, 6 : εἴτε παρακαλούμεθα, ὑπὲρ τῆς ὑμῶν παρακλήσεως τῆς ἐνεργουμένης ἐν ὑπομονῇ... τῶν αὐτῶν παθημάτων ὧν καὶ ἡμεῖς πάσχομεν : la consolation ressentie par Paul sera donnée aux Corinthiens par l'acceptation des mêmes souffrances que l'Apôtre pour l'Évangile ; II *Cor.*, IV, 12 : ὥστε ὁ θάνατος ἐν ἡμῖν ἐνεργεῖται, ἡ δὲ ζωὴ ἐν ὑμῖν : en nous exposant à la mort pour le Christ, cette mort est rendue productive en nous et nous obtient la vie ; *Gal.*, V, 6 : ἀλλὰ πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη : la foi est mise activité par la charité.

(2) J. M. Vosté (*Commentarius in Epistolas ad Thessalonicenses*, p. 204)

où le Christ serait nommé τὸ τῆς εὐσεβείας μυστήριον afin d'établir que le μυστήριον τῆς ἀνομίας doit s'entendre d'un individu. Toutefois, les contextes sont différents et chaque cas est à examiner à part.

Le mystère ne désigne pas non plus une force sournoise bien déterminée agissant au temps de saint Paul contre le christianisme. Ici encore les hypothèses se sont multipliées. On a songé aux hérésies, à l'immoralité, au culte des empereurs, aux persécutions contre les chrétiens de la part des Romains ou des Juifs. Parmi les noms le plus souvent cités, revient celui de Néron (1). Mais n'est-ce pas un anachronisme ? Cet empereur commença à régner en 54. Ses premières années ne le firent pas apparaître tel qu'il devait se révéler plus tard. Or, la seconde Épître aux Thessaloniciens est généralement datée des toutes premières années de la sixième décade du premier siècle.

Enfin, le mystère d'iniquité n'est pas un synonyme de Satan. Il ne sera explicitement question de lui que quelques versets plus loin. C'est par son ἐνέργεια que se fera la parousie de l'Antéchrist. Toutefois, la mise en activité du péché vient du diable. Dans un texte des plus significatifs, l'Apôtre montre celui-ci agissant maintenant. « Et vous, dit-il aux Éphésiens, vous étiez morts par vos offenses et vos péchés, dans lesquels autrefois vous marchiez selon l'éon de ce monde, selon le maître de la puissance de l'air, *l'esprit agissant maintenant* dans les fils de la désobéissance : τοῦ πνεύματος τοῦ νῦν ἐνεργοῦντος ἐν τοῖς υἱοῖς τῆς ἀπαθείας. » (2) Il s'agit évidemment du diable, de Satan, puisqu'il est le chef. Il travaille dès maintenant et produit dans ses adeptes la désobéissance qui constitue les hommes dans l'état d'ἀνομία.

En somme, le μυστήριον τῆς ἀνομίας est l'action occulte de Satan dans le monde. Cette action ne se confine pas dans le temps de l'Apôtre, mais s'étend à toute l'époque qui précède la venue de l'homme du péché. Lors de son apparition, on

écrit : « verbis μυστήριον τῆς ἀνομίας,... designatur Antichristus ejusque occultus influxus in mundo... « Il admet toutefois que l'homme du péché est un individu de la fin des temps. Si l'on soutient que l'Antéchrist est un seul individu, et qu'il opère déjà au temps de Paul, il faut en même temps supposer, pour être logique, que Paul admettait la fin du monde comme prochaine.

(1) Cf. W. Bornemann, *Die Thessalonicherbriefe*, p. 400-459.

(2) *Eph.*, II, 1-2.

verra cette force agissante ramassée, concrétisée dans un individu qui la recevra de l'ennemi spirituel du Christ et de Dieu, et qui sera le représentant et le suppôt de Satan sur la terre. Mystère du péché et homme du péché doivent donc être distingués et nous avions raison de dire que la présence de l'un ne postulait pas l'existence actuelle de l'autre.

II. — Le mystère d'iniquité est contrarié par le *κατέχον* et le *κατέχων* : « Et pour ce qui regarde le présent, *καὶ νῦν*, dit l'Apôtre, vous savez ce qui empêche, *τὸ κατέχον οἴδατε*, pour qu'il ne se révèle qu'en son temps. Puisque (*γάρ*) le mystère de l'impiété est déjà mis en activité, il suffit (*μόνον*) que celui qui empêche jusqu'à maintenant (*ὁ κατέχων ἄρτι*) soit écarté, pour que l'impie se révèle. » Tel est assurément le passage le plus énigmatique de notre péricope et sans doute de toutes les Épîtres pauliniennes. Il n'a de rival dans le Nouveau Testament que l'abomination de la désolation et le chiffre de la Bête dans l'Apocalypse.

Le verbe *κατέχω* est fréquent dans la littérature grecque, les inscriptions, les papyrus et la Bible (1). Il a la signification de posséder, prendre possession de, arrêter, mettre les mains sur, tenir en arrière, empêcher. Dans le Nouveau Testament, les deux dernières significations sont les plus ordinaires (2). Soulignons l'indétermination du mot. Paul lui-même l'emploie dans plusieurs sens : posséder, conserver, maintenir, retenir (3). Cependant la répétition de ce terme dans notre passage semble indiquer que c'est lui qui rend le mieux la pensée de l'écrivain. Le verbe *κωλύω*, employé ailleurs, est délaissé ici parce qu'impropre, l'action qu'il représente étant plutôt négative (4). Le *κατέχον* au

(1) Cf. J. H. MOULTON-J. MILLIGAN, *The Vocabulary of the Greek Testament Illustrated from the Papyri and other Non-literary Sources*, Londres, 1924-1925, au mot *κατέχω* ; c'est une revision et un développement d'une note de J. MILLIGAN, *Saint Paul's Epistles to the Thessalonians*, note II, p. 151 et suiv. : « On the meanings of *κατέχω*. »

(2) Cf. LUC., IV, 42 ; *Rom.*, I, 18 ; *Philem.*, 13. Il faut maintenir cette acception dans le Nouveau Testament contre A. SCHAEFER, *Erklärung der zwei Briefe an die Thessalonicher*, dans *Die Bücher des Neuen Testamentes*, t. I, Munster-en-W., 1890, p. 159. Cet auteur traduit *κατέχειν* par dominer.

(3) Posséder : II *Cor.*, VI, 10 ; conserver : *Philem.*, 13 ; maintenir : *Rom.*, I, 18 ; retenir : I *Cor.*, XI, 2 ; I *Thess.*, V, 21 ; *Hebr.*, III, 6, 14 ; II *Thess.*, II, 6, 7.

(4) *Rom.*, I, 13 ; I *Thess.*, II, 16 ; I *Cor.*, XIV, 39 ; I *Tim.*, IV, 3.

contraire paraît indiquer un obstacle agissant. C'est tout ce que le terme révèle par lui-même.

Sa forme augmente encore la difficulté du problème. Paul parle tout d'abord de *τὸ κατέχον*, ensuite de *ὁ κατέχων*. Que peut-on conclure de cette alternance du neutre et du masculin ? La plupart des auteurs y voient un changement intentionnel et supposent deux entités distinctes sous cette double dénomination : au neutre correspondrait un principe ou une collectivité ; au masculin, un représentant type de l'un ou de l'autre. Par exemple, le *κατέχον* serait l'empire romain, le *κατέχων*, l'empereur ; ou bien le premier serait l'activité apostolique, le second les ouvriers de l'Évangile. Quand il y a pénurie d'indices à l'appui d'une hypothèse, la moindre indication est précieuse ; encore ne faut-il pas en surestimer la valeur. En soi, le changement de genre ne fera jamais pencher la balance en faveur de l'une ni de l'autre opinion : toutes l'expliquent d'une manière plausible. Au fond, on en infère deux choses différentes : le *κατέχον* et le *κατέχων* sont deux entités distinctes ; l'une est impersonnelle, l'autre, personnelle. Remarquons tout d'abord qu'en dehors du changement de genre rien n'autorise à interpréter dans un sens différent les deux expressions. De plus, même activité du *κατέχον* et du *κατέχων*. Le premier empêche la parousie de l'homme du péché ; le second, le plein développement de l'iniquité, qui doit aboutir à l'avènement de l'impie (1). Enfin, en soi le neutre peut être employé avec une signification masculine. Dans le langage courant ne disons-nous pas indifféremment : ce qui m'empêche de faire cette action, c'est telle personne, ou bien : l'obstacle à mon activité, c'est un tel ou un tel ? Dès lors n'est-il pas osé d'étayer sur une distinction de genre aussi peu pertinente l'existence des deux entités ? N'y a-t-il pas une façon bien plus adéquate de rendre compte de ce changement soudain ? A supposer que sous le *κατέχον* et le *κατέχων*, il n'y ait qu'une seule entité, l'indétermination de ce retenant et la précipitation dans l'énonciation des idées n'expliqueraient-elles pas d'une manière satisfaisante la différence de genre ? Mais dans ce cas, il semble plus naturel de parler d'une personne au neutre que d'un être impersonnel au masculin, surtout si, quelques instants plus tôt, on vient

(1) F. Tillmann, *Die Wiederkunft Christi*, p. 114.

d'employer le genre qui convient. A moins que dans le second cas, l'Apôtre n'ait voulu employer une tournure plus vive, n'est-il pas normal qu'une pensée, d'abord émise confusément, gagne ensuite en netteté ? En revenant une seconde fois sur son idée, Paul l'a sans doute exprimée d'une façon plus adéquate. S'il n'eut eu en vue par le changement du neutre en masculin, que de donner à sa pensée un tour plus animé, il lui eût été facile de trouver un terme plus précis et plus net que cet indéfinissable *ὁ κατέχων* . Bref, il nous semble donc que *κατέχον* et *κατέχων* ne désignent pas deux entités distinctes, mais une personne ou une succession de personnes (1).

Ni le verbe *κατέχω*, ni l'emploi du neutre et du masculin, n'ont jeté une bien vive lumière sur l'obstacle qui retarde la parousie de l'homme du péché. D'autres indications sont-elles plus suggestives ? D'abord sur quoi porte l'action du *κατέχων* ? Ici au moins la réponse est claire : c'est sur la révélation de l'homme du péché : (v. 6) *εἰς τὸ ἀποκαλυφθῆναι αὐτόν* ... (v. 8) *καὶ τότε ἀποκαλυφθήσεται ὁ ἄνομος*. L'*αὐτόν* du verset 6 ne peut être que l'*ἄνομος* du verset 8 dont la révélation est empêchée. Par conséquent le *κατέχων* empêchant la parousie de l'*ἄνομος* ne peut être l'Antéchrist lui-même.

Nous écartons ainsi dès maintenant l'opinion défendue par J. Grimm (2), H. T. Simar (3) et plus récemment par N. F. Freese (4), qui dans le *κατέχων* voient l'Antéchrist. Les deux premiers émettent un raisonnement assez simpliste. Le but de l'Apôtre, disent-ils, n'est pas de démontrer que la parousie de l'Antéchrist n'est pas imminente, mais que celle du Christ n'est pas à attendre tout de suite. Il y a un obstacle à celle-ci et non à celle-là, et il y aura des signes avant-coureurs : l'apostasie et l'homme du péché. Par conséquent, c'est l'Antéchrist qui est l'obstacle au retour du Christ. L'explication de Freese est plus subtile. Le *κατέχον* du verset 6 empêche non l'Antéchrist mais le Christ, désigné par *αὐτόν*. Au verset 7, le mystère d'iniquité

(1) Voir J. Graafen, *Die Echtheit des zweiten Briefes an die Thessalonicher*, p. 59 ; F. Tillmann *(Die Wierderkunft Christi*, p. 142 et 144) estime au contraire qu'il s'agit d'un neutre.

(2) J. Grimm, *Der κατέχων des zweiten Thessalonicherbriefes, (Program des Regensb. Lycaeum)*, Stradtamhof, 1868, p. 11 et suiv.

(3) H. Th. Simar, *Die Theologie des Heiligen Paulus*, p. 274.

(4) N. F. Freese, *Τὸ κατέχον und ὁ κατέχων (II Thess.*, II, 6-7*)*, dans les *Theologische Studien und Kritiken*, t. XCIII, 1920-1921, p. 73-77.

comprend l'apostasie (1) et la révélation de l'Antéchrist. L'iniquité travaille déjà, c'est-à-dire que l'apostasie a déjà commencé. Il ne faut pas relier ἐκ μέσου, du milieu, à γένηται, mais à κατέχων ; il faut interpréter ἐκ μέσου non pas « hors du chemin », mais par « à moitié, *zur Hälfte* » et entendre ἄρτι ἕως comme s'il y avait ἕως ἄρτι. On obtient alors le sens suivant : la première moitié du mystère d'iniquité, l'apostasie, est déjà en activité ; il ne manque plus que la présence de celui qui jusqu'à maintenant retient l'autre moitié du mystère d'iniquité, c'est-à-dire l'Antéchrist. Le κατέχον, c'est l'apostasie et l'Antéchrist ; le κατέχων, c'est l'Antéchrist seul (2). Les deux interprétations se buttent au texte de l'Apôtre. Contre Grimme et Simar, il suffit de faire remarquer que αὐτόν du verset 6 désigne l'homme du péché et que le raisonnement de saint Paul, pour n'être pas aussi simple que ces auteurs le voudraient, est parfaitement cohérent. L'Apôtre n'explique pas le retard du second avènement de Jésus, il note tout simplement qu'on a tort de l'attendre comme imminent. Les signes ne se sont pas produits et cela parce qu'une force les arrête. A Freese, il convient d'opposer que c'est en faisant violence au texte qu'il arrive à son interprétation. Il doit rattacher la révélation du verset 6 à celle du verset 1 afin de les appliquer toutes deux à la parousie du Christ : or, au verset 3 la révélation de l'homme du péché est explicitement nommée et, dans les versets 3 à 8, il n'est plus question que de lui. Contre Freese, il faut maintenir qu'il est impossible de rapporter au Christ l'αὐτόν du verset 6 et que l'union de κατέχων avec ἐκ μέσου n'est pas suggérée par le contexte. Quant au sens attribué à ἐκ μέσου, il ne doit être admis que pour de graves raisons. De plus, si, au verset 7, il faut rapporter τότε à ἕως κατέχον ἐκ μέσου γένηται, on redit exactement la même chose qu'au verset 6 : « Et maintenant vous savez que l'Antéchrist retient le Christ de se révéler en son temps », et plus loin : « Que l'Antéchrist vienne et alors se révélera le Christ. » Enfin, il n'est pas possible que, dans l'idée de Paul, l'Antéchrist empêche la parousie de Jésus. Il ne dit nulle part rien de pareil. Bien au contraire, il insiste sur l'absence de la révélation de l'impie. Au sujet des relations du Christ et de l'Antéchrist, nous ne savons

(1) Pour J. GRIMM (*Der* κατέχων, p. 26), le κατέχον désigne également l'apostasie.

(2) N. F. FREESE, *Τὸ* κατέχον *und ὁ* κατέχων, p. 76.

qu'une chose, c'est que le Seigneur détruira ce dernier par l'éclat de son avènement.

Le retenant n'est pas l'Antéchrist, le *κατέχον* n'est pas l'apostasie. Quelles relations y a-t-il entre l'impie et l'obstacle ? Jamais Paul ne les met en contact; il écrit : *εἰς τὸ ἀποκαλυφθῆναι αὐτόν*. La formule est grecque, mais elle correspond à la tournure sémitique : לא avec l'infinitif niphal et le pronom suffixe. Nous pouvons la rendre par : «pour que ou en sorte qu'il se révèle en son temps». Le verset 7 ajoute une vague précision : *τὸ γὰρ μυστήριον*. Il faut qu'il y ait un obstacle. S'il n'y en avait pas, l'iniquité n'aurait plus à se perpétrer dans le mystère. Ce n'est donc pas en agissant directement sur l'Antéchrist que le *κατέχων* empêche sa révélation et sa parousie, mais en retenant l'iniquité dans l'ombre. C'est ce que semble encore indiquer la succession de l'activité du péché d'abord sournoise, et ensuite, *τότε*, quand plus rien n'y fera obstacle, l'Antéchrist pourra se révéler.

Dans ce cas, on accorde au *κατέχων* un rôle bienfaisant et cette attribution commande l'interprétation de la plupart des Pères et des exégètes. Pour répondre à la pensée de l'Apôtre, ce principe ou cette personnalité devrait remplir une double condition : jouer le rôle d'obstacle et pouvoir être mis un jour de côté : *ἕως ἐκ μέσου γένηται*. Cette expression n'indique pas que l'éloignement de l'obstacle aura lieu par la violence, mais la seconde condition ne semble pas se trouver réalisée dans certaines hypothèses proposées. Par exemple, dans celles qui proposent de voir dans le *κατέχων* et le *κατέχον* un décret divin (1), l'armée des cieux et saint Michel (2), une personnification des instruments de la propagande évangélique (3). Dieu, les anges et les ouvriers de l'Évangile travailleront toujours à maintenir le péché dans l'ombre : on ne voit pas comment leur activité pourrait être un jour mise de côté. De même le *κατέχον* n'est pas l'économie du salut exposée par saint Paul aux Romains (4) : la prédication de l'Évangile à toute la terre et la conversion du peuple juif précéderont la venue de l'Antéchrist et du Christ. Dans ce

(1) F. S. GUTJAHR, *Die zwei Briefe an die Thessalonicher und der Brief an die Galater*, 2e édit., dans *Die Briefe des Heiligen Apostel Paulus*, t. I, Graz, 1912, p. 137 ; BURG, *Die Hemmende Macht im II Thessalonicher-Brief* dans le *Pastor Bonus*, t. XXV, 1913, p. 610-615.

(2) F. PRAT, *La théologie de saint Paul*, t. I, p. 117 ;

(3) E.-B. ALLO, *L'Apocalypse*, p. CXIII.

(4) F. TILLMANN, *Die Wiederkunft Christi*, p. 114.

dernier cas, non seulement l'*ἐκ μέσον γένηται* n'est pas intelligible, mais la transition du neutre au masculin reste inexpliquée. D'ailleurs, contre toutes ces hypothèses, on a le droit de se demander pourquoi saint Paul aurait mis tant de mystère à désigner ces obstacles par leur nom (1). Et pour tout dire, rien, ni dans le texte, ni dans le contexte, ni dans la tradition juive ou chrétienne, n'en établit la vraisemblance.

C'est également sur le caractère bienfaisant du *κατέχων* que reposent d'autres solutions aussi téméraires. Les uns s'en tiennent à des facteurs généraux : c'est tout ce qui retient politiquement et religieusement le monde d'arriver au sommet de l'iniquité : le gouvernement humain régissant les états, la loi juive pour autant qu'elle maintient une partie de l'humanité en dehors de l'iniquité complète (2), l'union temporaire entre l'Église et la Synagogue, concrétisée dans la personne de saint Jacques, la rupture entre chrétiens et Juifs devant être le signal du débordement des persécutions et de l'abandon d'Israël à l'erreur (3), l'Église visible du Christ, principalement la papauté et le pape (4). La grande majorité des Pères, des théologiens et des exégètes catholiques, protestants et rationalistes préfèrent une opinion plus spécifiée : le *κατέχον* serait l'empire romain et le *κατέχων*, l'empereur ou un représentant du pouvoir. Mais l'empire romain s'est écroulé et l'Antéchrist n'est pas venu. En présence de cette situation, ceux qui recouraient jusqu'en 1919 au maintien des privilèges de l'empereur romain dans le représentant du Saint-Empire affirment aujourd'hui que, si la société moderne ne court pas à une corruption absolue, c'est grâce aux traditions d'ordre implantées en Europe par le sage gouvernement des lois romaines.

Vosté insinue dans son commentaire des Épîtres aux Thes-

(1) Déjà saint JEAN CHRYSOSTÔME *(In Epistola II ad Thess.*, II, IV, 1 ; PG, LXII, 485) adressait ce même reproche à ceux qui voyaient dans le *κατέχον* la grâce de l'esprit ; *"Οτι εἰ τὸ πνεῦμα ἐβούλετο εἰπεῖν, οὐκ ἂν εἶπεν ἀσαφῶς, ἀλλὰ φανερῶς, ὅτι καὶ νῦν αὐτὸν κατέχει ἡ τοῦ πνεύματος χάρις, τουτέστι, τὰ χαρίσματα. "Αλλως δὲ ἔδει ἤδη παραγενέσθαι, εἴ γε ἔμελλε τῶν χαρισμάτων ἐκλειπόντων παραγενέσθαι· καὶ γὰρ πάλαι ἐκλέλοιπεν.*

(2) Cf. J. PANEK, *Commentarii in duas epistolas B. Pauli Apostoli ad Thessalonicenses*, Ratisbonne, 1886, p. 124.

(3) VON HARTL, *'Ο κατέχων ἄρτι (II Thess., II*, 7), dans la *Zeitschrift für katholische Theologie*, t. XLIV, 1921, p. 455-475.

(4) BURG, *Die hemmende Macht*, p. 610-615.

saloniciens que cette interprétation du κατέχον par l'empire romain serait due à une tradition apostolique (1). Lagrange lui a fait remarquer qu'une telle supposition « n'était pas sans de graves conséquences » (2). L'opinion des Pères ne peut être dite traditionnelle que si elle provient réellement d'une tradition et non point si elle est due à une conjecture exégétique, comme il semble bien que c'est le cas. D'après Vosté lui-même, en effet, cette prétendue tradition apostolique aurait pour fondement une fausse interprétation de Daniel. Tertullien serait le premier écrivain ecclésiastique qui aurait proposé l'interprétation : κατέχον = empire romain. Or, d'après lui et d'après d'autres encore, l'Empire romain est figuré dans Daniel par la quatrième bête, qui représente le pouvoir le plus acharné contre les saints. A leurs yeux, Rome devait être le dernier empire avant la fin du monde, et, tout naturellement, l'Antéchrist ne pouvait venir qu'après sa chute. Si l'on comprend que le docteur africain ait pu voir le κατέχον réalisé dans l'empire, ce serait d'après Lagrange lui attribuer une conception qu'il n'a jamais eue que de lui faire considérer l'empire comme obstacle « pour autant que par son gouvernement juste et admirable, il est un état où règnent l'ordre, la justice et la paix ». Il y aurait accord avec Tertullien et d'autres Pères sur le nom de l'empire, mais nullement sur son rôle, ce qui est le point capital. Pour Tertullien, par exemple, l'obstacle serait la *diuturnitas romana*, la prolongation de l'empire romain jusqu'à la fin des temps, mais il n'indiquerait pas comment joue cet obstacle. Le fractionnement de ce royaume, ici encore on reconnaît l'influence de Daniel, produira l'Antéchrist. En tout cas, l'opinion des Pères n'est pas due à une tradition, apostolique et l'hypothèse qui voit l'obstacle dans le caractère régulateur de Rome ne peut même peut-être pas se réclamer, à ses origines, de l'autorité de Tertullien (3).

(1) J.-M. Vosté, *Commentarius in epistolas ad Thessalonicenses*, p. 202 : « Jam apud Tertullianum ter legitur istud, cum tam insistenti constantia acsi *ex traditione apostolica* hoc haberet » ; p. 276-277 : « Haec sententia revera dici potest generalis ac traditionalis inter S. Patres et antiquos exegetas catholicos... forte secundum aliquam traditionem apostolicam, tam antiqua enim et unanimis est opinio haec. » Il ajoute cependant fort à propos : « Sed quis hoc probare aut cum certitudine affirmare auderet ? »

(2) M.-J. Lagrange, compte-rendu du commentaire de J.-M. Vosté, dans la *Revue biblique*, nouv. sér., t. XIV, 1917, p. 576.

(3) L'opinion de Tertullien se trouve dans *Apol.*, 32 (PL, I, 508-509) ; 39 (PL, I, 532) ; *De resurrectione carnis*, 24 (PL, II, 876-877).

Que faut-il penser sur le fond même du problème ? L'école religionniste malmène assez vivement l'interprétation dite « historique ». Elle est si arbitraire, dit Gunkel, qu'elle échappe presque à la réfutation. Elle n'a qu'une excuse : c'est qu'elle apparaissait autrefois comme seule possible et qu'il fallait s'y résigner. Maintenant qu'une voie nouvelle est ouverte à l'exégèse, elle tombe d'elle-même (1). Il nous semble à nous aussi, que l'explication du *κατέχον* par l'empire et du *κατέχων* par l'empereur n'est qu'une conjecture qui repose sur la pointe d'une aiguille. On a exagéré la valeur et la signification du changement de genre. Paul ne trahit nulle part dans sa lettre ses sentiments envers la « majesté romaine ». L'argument parfois invoqué du parallélisme avec Daniel, loin d'étayer cette conception, lui est plutôt opposé. « Cette explication paraît assez probable, dit Toussaint, si l'on songe que, d'après le livre de Daniel, source et modèle de toutes les Apocalypses, le quatrième et dernier empire qui devait immédiatement précéder l'Antéchrist était tenu par l'exégèse contemporaine, notamment par Josèphe, pour être celui des Romains. » (2) Cette raison n'explique pas comment le dernier empire retient l'Antéchrist de paraître. Dans Daniel, la quatrième puissance est plus féroce et amène à bref délai la fin du monde. Loin d'empêcher l'Antéchrist, elle le produit. Lagrange fait remarquer que l'explication du *κατέχον* par l'empire ne respecte pas l'économie du secret voulu par l'Apôtre. « Il s'agit, dit-il, d'une chose mystérieuse, qu'on se disait dans l'intimité des paroles mais qu'on n'écrivait pas. Nous avons perdu le secret. Quant à l'empire Romain, c'était la chose la plus patente au soleil. Paul aurait évité de le nommer pour éviter les persécutions, répète le P. Vosté. Mais Tertullien n'a pas eu ce souci, et quel Romain, croyant à l'éternité de l'empire, pouvait se scandaliser qu'on ne le fit durer que jusqu'à la fin du monde ? » (3) C'est aussi la réponse que nous avons à faire à Toussaint. Celui-ci explique le langage mystérieux de Paul en disant que la prédiction impliquait, d'après lui, la fin prochaine de l'empire (4). En tout cas, si le *κατέχον* veut désigner Rome, nous serons toujours

(1) H. GUNKEL, *Schöpfung und Chaos*, Leipzig, 1921, p. 224-225.

(2) C. TOUSSAINT, *Les Épîtres de saint Paul*, t. I, p. 153-154.

(3) M.-J. LAGRANGE, compte-rendu cité, dans la *Revue biblique*, nouv. sér., t. XIV, 1917, p. 577.

(4) C. TOUSSAINT, *Les Épîtres de saint Paul*, t. I, p. 154.

réduits à l'incertitude ; car, selon la remarque judicieuse de Dibelius, « que *κατέχων* se rapporte à l'empire romain, seul peut le découvrir dans le texte qui le sait déjà auparavant » (1).

Reste une explication. Elle se base sur le genre littéraire apocalyptique dont Paul s'inspire et auquel il s'essaye.

Une question préliminaire se pose. Les Thessaloniciens avaient-ils reçu oralement de Paul quelque enseignement sur les *κατέχον* ? Il semble bien. C'est le sens de : *καὶ νῦν τὸ κατέχον οἴδατε*, « Et maintenant vous connaissez le retenant ». Toutefois von Dobschütz, par exemple, estime que le texte n'est pas clair et il propose une autre explication (2). Après avoir donné les deux signes de la non-imminence de la parousie, Paul pose la question : « Ne vous souvenez-vous pas qu'étant encore auprès de vous, je vous ai dit ces choses ? » (3) Ces choses, *ταῦτα*, se rapporte à ce qui précède et non pas à ce qui suit, et le *καὶ νῦν* (4) qui suit l'interrogation marque en tout cas une opposition. Certains commentateurs voient une opposition logique et traduisent *καὶ νῦν* par « eh bien », « et ainsi », « donc ». Mais il faut bien reconnaître que ce n'est pas le sens ordinaire de l'expression. Tout le contexte montre les préoccupations de l'Apôtre touchant la chronologie : le jour du Seigneur n'est pas présent, il leur a fait à ce sujet des révélations quand il était chez eux ; l'impie ne se révélera qu'en son temps ; le mystère d'iniquité est déjà mis en activité ; le retenant est présent ; c'est quand son action cessera qu'aura lieu la révélation de l'homme du péché. La plupart des exégètes interprètent donc *καὶ νῦν* dans le sens d'une opposition temporelle : c'est la signification ordinaire. Dans ce cas, le temps présent indiqué par *νῦν* est-il en opposition avec le temps désigné par *ἔτι* du verset 5, le temps du séjour de l'Apôtre à Thessalonique, ou avec le temps indiqué par *ἐν τῷ αὐτοῦ καιρῷ*, du verset 6, l'époque de la parousie de l'Antéchrist ? Si l'on choisit la seconde hypothèse, avec un très grand nombre de commentateurs, on obtient le sens suivant : « Et vous savez ce qui le retient maintenant. » Toutefois, cette traduction ne s'obtient pas sans quelque violence au contexte ; *ἐν τῷ αὐτοῦ καιρῷ* a déjà son correspondant dans *ἤδη* du verset 7.

(1) M. Dibelius, *Die Geisterwelt im Glauben des Paulus*, Gœttingue, 1909, p.53.
(2) E. von Dobschütz, *Die Thessalonicher-Briefe*, p. 279.
(3) II *Thess.*, II, 5.
(4) II *Thess.*, II, 6.

On oppose, en effet, le temps de la révélation de l'Antéchrist au temps de l'activité sournoise du péché. Mais, ce qui est plus grave et, à nos yeux, décisif, c'est qu'une telle traduction suppose un autre ordre des mots. Le *νῦν* devrait, en effet, être intercalé entre *τό* et *κατέχον*, ou suivre *κατέχον* comme plus loin *ὁ κατέχων ἄρτι* (1). Enfin, si le *νῦν* est opposé à « pour son temps », on oppose le présent à ce futur dont on n'a pas encore parlé : ce qui n'est pas naturel, *καί* reliant le *νῦν* à ce qui précède. On pourrait, il est vrai, rapporter *νῦν* non plus à *κατέχων* mais à *οἴδατε* : « Vous savez maintenant que quelque chose le retient » et on opposerait la science actuelle à la révélation future : « l'Antéchrist ne se révélera qu'en son temps ». Mais, une telle opposition semble bien étrangère à la pensée paulinienne. L'Apôtre n'oppose la révélation de l'homme du péché qu'à ce travail caché du péché. De plus, l'ordre des mots rapprocherait le *νῦν* du *κατέχον*.

Dès lors, il semble plus probable qu'il faille admettre que l'expression *καὶ νῦν* marque une opposition avec *ἔτι*, c'est-à-dire avec le temps du séjour de Paul à Thessalonique ; qu'elle marque non pas une récapitulation : « Et quand vous vous remémorez maintenant les enseignements antérieurs », mais une addition aux instructions données plus tôt : « Je vous ai dit et vous devriez vous en souvenir, qu'avant la parousie du Seigneur, l'apostasie et l'Antéchrist doivent arriver. Or, vous n'avez vu ni l'un ni l'autre ». Le raisonnement pouvait se terminer par la conclusion. Toutefois, au lieu de celle-ci on voit la pensée se développer et se compléter par *καί*. « Le présent ne peut voir la parousie de l'Antéchrist, car, il y a le retenant et je vous en apprends maintenant l'existence. » On ne peut, en effet, se soustraire à l'impression que les versets 6-12 contiennent un enseignement nouveau pour les Thessaloniciens. Alors que le rappel de l'apostasie et de l'Antéchrist est bref, supposant des développements reçus, le reste est détaillé. Après avoir mentionné le *κατέχον*, Paul sent le besoin de justifier son existence. Il introduit la nouvelle idée par *γάρ* : *τὸ γὰρ μυστήριον*. De plus, à la fin de ces enseignements, il n'y a plus de rappel explicite de ce que Paul aurait déjà dit. Enfin, si l'on comprend que, tout en sachant qu'avant la fin

(1) Les deux exemples similaires cités par A. DEBRUNNER (*F. Blass-Grammatik*, numéro 474, 5, p. 277) en faveur de l'interprétation que nous critiquons ne sont guère probants. Ce sont MARC., IX, 1 ; *Act.*, XIII, 1.

du monde surviendraient l'apostasie et l'Antéchrist, les Thessaloniciens pouvaient quand même, estimant ces signes réalisés, croire à l'imminence de la parousie, on se demande comment, connaissant l'obstacle à la venue de l'Antéchrist, ils ont pu le perdre de vue, principalement s'il s'agit de réalités aussi évidentes et aussi puissantes que la *majestas romana* de ce temps-là.

Toutefois, les raisons ne manquent pas en faveur de l'opinion contraire, selon laquelle le *κατέχον* est une entité connue des Thessaloniciens. D'abord, le sens ordinaire de *εἰδέναι* est « savoir » : « vous savez le Retenant », ce qui ne s'entend bien que d'une connaissance acquise et non d'une connaissance que l'on acquiert. Deuxièmement, *κατέχον* et *κατέχων* ont l'article. Troisièmement, par opposition à l'iniquité qui est mise secrètement en action, le *κατέχων* exerce une influence au grand jour. Enfin, si les Thessaloniciens ignoraient qui est le *κατέχον*, Paul ne dirait rien et sa lettre n'aurait eu pour résultat que de les troubler plus profondément encore. La notoriété de l'obstacle doit leur faire comprendre la chimère de leur attente. Ces arguments ne manquent pas de valeur et il n'est pas certain qu'on puisse les énerver tout-à-fait. En tout cas, on peut faire remarquer que *οἶδα* peut avoir le sens de « j'apprends à connaître, je fais la connaissance » (1). Les articles dans les contextes apocalyptiques, n'indiquent pas nécessairement une chose connue. On les y multiplie pour rendre le style plus emphatique et plus pompeux. Rien dans le texte ne dit que le *κατέχον* intervient de façon qu'on puisse clairement saisir son action. Le mot lui-même est indéterminé. Et si l'Église primitive a très bien su de quoi il s'agissait, comment en a-t-elle si tôt perdu la clef ? Il est vrai qu'on serait en présence du même mystère pour le chiffre de la Bête dans l'Apocalypse (2). Mais, nous savons qu'il y a là un vrai mystère et que l'on en avait la clef, tandis que c'est peut-être nous qui le forgeons ici. Enfin, nous ignorons quel fut l'effet de la lettre sur les Thessaloniciens. La simple affirmation de l'Apôtre pouvait les calmer, au moins pour un temps. La *secunda Petri* (3) et les Pères apostoliques nous montrent les communautés chrétiennes

(1) Voir MATTH., XXVI, 72, 74 ; MARC., XIV, 71 ; LUC., XXII, 57 ; II *Cor.*, V, 16 ; II *Thess.*, I, 8 ; *Tit.*, I, 16 ; Cf. de même MATTH., XXV, 12 ; MARC., IV, 13 ; I *Cor.*, II, 11, 12 ; *Rom.*, VI, 3. Voir P. THOMPSON, *Know in the New Testament*, dans l'*Expository*, sér. III, t. IX, p. 379-382.

(2) *Apoc.*, XIII, 18.

(3) II PETR., III, 9.

encore sujettes à l'attente anxieuse de la parousie. Fait étrange, si l'on a très bien vu ce qu'était le Retenant.

Ces considérations ont porté certains auteurs, tels que Dibelius, à se demander si Paul savait lui-même en quoi consistait le *κατέχων*. « Que l'auteur de notre péricope, écrit cet auteur, ait su certainement qui était le Katéchon, je n'oserais l'affirmer. Vraisemblablement, la représentation du *κατέχων* n'était pour lui que la réponse à la question : pourquoi l'Antéchrist ne vient-il pas ? » (1) Juif, nourri de doctrines rabbiniques et apocalyptiques, écrivant une lettre tellement pleine d'idées juives qu'on a voulu lui attribuer d'autres destinataires qu'à la première aux Thessaloniciens, et y voir des Judéo-chrétiens, l'Apôtre n'a-t-il pas fait usage des procédés du genre apocalyptique ? Celui-ci aime et recherche le mystère, se complaît dans les termes vagues, emprunte plus qu'il ne crée. Les chrétiens sont préoccupés du retard de la parousie. Depuis Néhémie et Esdras, les Juifs se sont toujours inquiétés des éloignements successifs du jour de Jahvé. Dans Aggée et dans Zacharie, l'obstacle à la venue du Messie est l'état lamentable du temple (2) ; dans Malachie, ce sont les péchés du peuple (3) ; dans les apocalypses de Joël, de Daniel et dans les apocryphes, c'est l'insuffisante perversité des nations (4). La Synagogue affirmait que quelque chose « retenait », mettait obstacle à la réalisation du royaume messianique (5). Par analogie était-il si difficile pour Paul d'imaginer un Retenant à l'Antéchrist ? Rien ne pouvait empêcher le Christ de revenir sur terre, mais l'heure fixée par Dieu ne sonnerait qu'après la venue de l'homme du péché qui lui aussi a son heure. On ne sait quand elle viendra mais il est certain que ce n'est pas maintenant. Cependant, le diable travaille. S'il ne réussit pas à susciter l'avènement de l'Antéchrist, c'est qu'il rencontre un

(1) M. DIBELIUS, *Die Geisterwelt im Glauben des Paulus*, Goettingue, 1909, p. 53, note 3.

(2) AGG., I, 4-11 ; II, 14-19 ; ZACH., I, 10-11, III, 1-10.

(3) MAL., III. 1-24.

(4) JOEL, II, 12-17 ; DAN., XI, 27, 36. J. GRAAFEN (*Die Echtheit der zweiten Thessalonicherbrief*, p. 66) fait appel à DAN., XI, 20 qu'il traduit : « Et se tiendra à sa place quelqu'un qui *tiendra* éloigné l'oppresseur de la gloire du royaume. » Mais cette traduction est fort conjecturalle.

(5 H.-L. STRACK-P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, t. III, p. 640-641. L'auteur conclut « Diese Stellen zeigen, wie eingehend die alte Synagoge sich mit dem, was das Kommen der Endzeit « aufhält », beschäftigt hat. »

obstacle au déploiement complet de son activité. Certains du fait, ni Paul, ni les Thessaloniciens n'en connaîtraient la nature.

Cette solution, que l'on nommerait volontiers minimaliste, du difficile problème du κατέχον et du κατέχων, n'est-elle pas la seule à ne pas avancer plus qu'elle ne peut prouver ? En tout cas, et ce sera la dernière conclusion de notre étude sur le κατέχων, la nature de l'obstacle n'implique pas la collectivité de l'Antéchrist. L'obstacle n'est pas synchronique de l'homme du péché. Il exerce une influence sur l'action de Satan. Ce n'est que lorsque le Retenant aura cessé l'opposition que l'iniquité atteindra son terme et produira son homme, l'impie.

III. — Produite par l'iniquité, mise en activité dans le mystère et retenue par une personne qui lui fait obstacle, la parousie de l'homme du péché amènera la parousie du Christ. Mais le Seigneur Jésus le détruira du souffle de sa bouche et l'anéantira par l'éclat de son avènement (1).

Ici la dépendance de Paul envers Isaïe est très frappante. Voici le texte du prophète : *πατάξει γῆν τῷ λόγῳ τοῦ στόματος αὐτοῦ καὶ ἐν πνεύματι διὰ χειλέων ἀνελεῖ ἀσεβῆ*, « Il frappera la terre par la parole de sa bouche et dans un souffle des lèvres il détruira le méchant. » (2) Il faut également citer un texte des Psaumes salomoniens : *ὀλοθρεῦσαι ἔθνη παράνομα ἐν λόγῳ στόματος αὐτοῦ*, « De manière à détruire les païens impies d'une parole de sa bouche. » (3) Or, dans notre texte, Paul dit : *ὃν ὁ Κύριος Ἰησοῦς ἀνελεῖ τῷ πνεύματι τοῦ στόματος αὐτοῦ καὶ καταργήσει τῇ ἐπιφανείᾳ τῆς παρουσίας αὐτοῦ.*

La fin de l'ennemi est décrite d'une façon brève mais pleine de relief. La phrase de Paul ne manque ni de cadence, ni d'harmonie. S'il emprunte à Isaïe, l'Apôtre modifie ce qu'il lui prend. Le prophète et le Psaume de Salomon parlent du Messie qui anéantira les méchants ou les païens. Paul applique ces prophéties à l'Antéchrist. Le deuxième stique est neuf et présente, par rapport au premier, une certaine gradation : ἀνελεῖν veut dire tuer, enlever et s'applique plutôt à une personne tandis que καταργεῖν veut dire anéantir et se dit surtout des choses. Les deux datifs marquent la puissance incoercible du Christ. Il n'aura

(1) II *Thess.*, II, 8.
(2) ISAI., XI, 4. Cf. *Job*, IV, 9 ; *Apoc.*, XIX, 15, 20.
(3) *Ps. Sal.*, XVII, 27.

besoin ni d'armes, ni de soldats, ni d'aide d'aucune sorte. Le mot πνεῦμα désigne son souffle et n'a pas de rapport avec l'esprit saint ou l'esprit du Christ. Les protestants l'ont parfois entendu dans le dernier sens et appliquaient le premier stique à la Réforme. Le Christ avait tué le catholicisme et le Pape par son esprit, en attendant qu'il les extermine par sa parousie (1). Dans le texte parallèle des Psaumes de Salomon, le souffle de la bouche correspond à la verge de fer du vers précédent. L'épiphanie de la parousie anéantit l'Antéchrist. Le mot ἐπιφάνεια remplace dans les lettres pastorales le terme παρουσία (2) ; dans la littérature profane, il désigne les apparitions des dieux. Ici, il semble indiquer un moment de la parousie, le commencement. Dès le début de la parousie du Christ, l'impie sera anéanti. Ce sera la première œuvre de Jésus, lors de son second avènement (3).

La dépendance de saint Paul envers des sources ne l'empêche pas d'exprimer sa propre pensée. De plus, c'est dans le stique qui n'a pas de parallèle dans l'Ancien Testament ou les apocryphes que l'Apôtre affirme la destruction de l'Antéchrist par le retour de Jésus. L'impie de Paul est donc un personnage eschatologique.

Article IV

L'homme du péché et l'ensemble de l'eschatologie paulinienne

Saint Paul n'est pas revenu, au cours de sa correspondance, sur ses enseignements de la seconde Épître aux Thessaloniciens. Ce silence touchant un point de doctrine qu'il inculquait aux communautés dès la première rencontre, est assez surprenant. Il faut, pour l'expliquer, recourir au caractère occasionnel de la correspondance paulinienne Ne serait-il même pas étonnant qu'elle nous soit parvenue toute entière ? Malgré tout, ces explications ne satisfont pas complètement, surtout parce que les occasions semblent n'avoir pas fait défaut à saint Paul pour revenir sur ce sujet.

Dans cette dernière partie de l'étude des conceptions pauli-

(1) Cf. W. Bornemann, *Die Thessalonicherbriefe*, p. 400-459.
(2) I *Tim.*, VI, 14 ; II *Tim.*, I, 10 ; IV, 1, 8 ; *Tit.*, II, 13.
(3) Cf. E. von Dobschütz, *Die Thessalonicher-Briefe*, p. 284-286.

niennes, nous avons à examiner : 1) un passage de la seconde Épître aux Corinthiens, dans lequel on a prétendu retrouver la mention de l'Antéchrist ; 2) les principaux textes eschatologiques des Épîtres afin d'y rechercher si, en dehors de l'Épître aux Thessaloniciens, Paul n'a pas enseigné une autre opposition ; 3) l'ensemble de l'opposition eschatologique chez l'Apôtre des gentils, pour comparer sa description à celle des Synoptiques.

I. — Aux Corinthiens l'Apôtre écrit : « Ne formez pas avec les infidèles d'attelage disparate. Car quelle société pourrait-il y avoir de la justice avec l'iniquité ? Que peut bien avoir de commun la lumière avec les ténèbres ? Quel accord est possible du Christ avec Béliar (*τίς δὲ συμφώνησις τοῦ Χριστοῦ πρὸς Βελιάρ*) ? Quelle part le fidèle peut-il avoir avec l'infidèle ? Quelle union peut-on concevoir du temple de Dieu avec les idoles ?... Sortez donc du milieu de ces gens-là et tenez-vous à part, dit le Seigneur. » (1)

La mention de l'Antéchrist se trouverait dans le mot Béliar. Nous avons rejeté plus haut l'équivalence entre Béliar et l'*ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας*. Le contexte de cette péricope n'est d'aucune utilité pour son intelligence. Les plus indulgents parmi les critiques, constatant un hiatus dans la pensée de l'Apôtre, proposent de sous-entendre entre la dictée de ces phrases et de celles qui précèdent, un laps de temps assez long. Paul aurait aligné des idées sans effort d'unification (2). Mais l'examen du texte suffit à montrer que Béliar est ici Satan. Pour mettre en

(1) II *Cor.*, VI, 14-17.

(2) C. Toussaint (*Les Épîtres de saint Paul*, t. I, p. 473) a bien résumé le problème littéraire posé par la péricope : « La plupart des critiques tiennent ce passage pour une interpolation soit d'une plume étrangère, soit d'un fragment d'Épître perdue. Ils allèguent, à l'appui, les arguments habituels : violence faite au contexte, mots et tournures de phrases inusités, modes nouveaux de citer l'Écriture, idées contraires à l'anthropologie paulinienne. Sans s'inquiéter autrement des objections tirées du style, à cause de la part d'incertitude souvent trop grande que comporte ce genre de preuves, il reste néanmoins à expliquer comment le v. 13 est tenu en suspens jusqu'au verset 2 du chapitre suivant, qui semble en être la suite naturelle. A tout prendre, l'hypothèse la plus vraisemblable est encore de mettre cette digression sur le compte de Paul lui-même. Peut-être a-t-on devant soi une de ces additions marginales que l'Apôtre ajoutait parfois, de sa propre main, en relisant ses lettres, au risque de briser le contexte. On ne s'imagine qu'avec difficulté l'insertion de ce passage, à cet endroit, par une plume autre que celle de Paul. En tout cas, tel passage de la première Épître aux Corinthiens se serait mieux prêté à cette opération. »

garde les chrétiens contre l'union avec les infidèles, l'Apôtre établit les antithèses suivantes : *δικαιοσύνη, φῶς, χριστός, πιστός, ναὸς θεοῦ* et *ἀνομία, σκότος, Βελιάρ, ἄπιστος, εἴδωλα* ; la justice, la lumière, le Christ, le croyant, le temple de Dieu d'une part, l'iniquité, les ténèbres, Béliar, l'infidèle, les idoles, d'autre part. De même que le Christ est à la tête de l'économie nouvelle inaugurée par l'Évangile, Béliar tient sous son égide le paganisme. Or, si Béliar est l'Antéchrist, identique à l'homme du péché, ce n'est pas un personnage eschatologique, mais un personnage actuellement en vie. De plus, l'impie serait le Chef, le prince de ce monde. Or, partout ailleurs dans saint Paul cette domination est réservée à Satan lui-même. Enfin, il existe, en dehors de toute autre considération, une présomption très forte en faveur de Béliar-Satan du fait que l'identification est courante dans l'apocalyptique juive.

II. — De l'examen des textes eschatologiques dans saint Paul, Allo conclut à bon droit que l'Apôtre a toujours eu, semble-t-il, la parousie à l'horizon de sa pensée (1). Mais on ne peut nier que si elle occupe une très grande place dans les lettres aux Thessaloniciens, et conserve encore beaucoup d'importance dans les grandes Épîtres, elle ne reparaît plus qu'incidemment et à d'assez longs intervalles dans les écrits de la captivité et dans les pastorales. L'enseignement eschatologique de Paul a suivi en général une courbe nettement décroissante (2).

Parmi les textes eschatologiques, celui de la première Épître aux Corinthiens énumère les victoires du Christ au jour de sa parousie : « Mais maintenant, il est ressuscité des morts, le Christ, premier-né d'entre les morts. La mort est venue par un homme. C'est par un homme aussi que vient la résurrection des morts. Et de même qu'en Adam tout le monde meurt, dans le Christ pareillement tout le monde revivra. Chacun à son rang toutefois. Le Christ comme premier-né, ceux du Christ ensuite, lors de son avènement. Puis ce sera la fin, lorsqu'il remettra le règne à Dieu, au Père, après avoir détruit principautés, puissan-

(1) E.-B. Allo, *L'Apocalypse*, p. CVI.

(2) Les principaux textes eschatologiques dans saint Paul sont : I *Thess.*, IV, 13-V, 5 ; II *Thess.*, I, 4-12 ; II, 2-12 ; I *Cor.*, XV ; II *Cor.*, V, 1-10 ; *Rom.*, VIII, 17-33 ; XI, 25-29 ; *Philipp.*, III, 21 ; I *Tim.*, IV, 1-4 ; II *Tim.*, III, 1-8. Cf. F. Prat, *La théologie de saint Paul*, t. II, p. 246.

ces, vertus. Car il faut qu'il règne jusqu'à ce qu'il ait mis tous ses ennemis sous ses pieds. Le dernier ennemi, c'est la mort. Car il a tout mis sous ses pieds. » (1)

Quand aura lieu cette victoire du Christ ? Sur la foi de ce passage, on a prétendu que Paul admettait un règne intermédiaire. Il y aurait une double résurrection, celle des justes d'abord, puis celle des pécheurs (2). S'il en était ainsi, nous trouverions ici une autre perspective que dans la seconde aux Thessaloniciens. Il s'agirait d'événements qui suivront la première Parousie, tandis que là-bas c'est la venue de l'homme du péché qui précède. Mais c'est une illusion d'optique que de distinguer un double avènement du Christ dans le texte de l'Épître aux Corinthiens. Paul n'est pas chiliaste. En disant que des morts doivent ressusciter dans le Christ, chacun selon son rang, l'Apôtre ne veut pas dire que justes et pécheurs ressusciteront à des époques diverses. L'expression *ἀπαρχὴ Χριστὸς ἔπειτα οἱ τοῦ Χριστοῦ*, indique l'ordre suivi pour la résurrection : d'abord la résurrection du Christ, ensuite celles des justes au jour de la Parousie. Les pécheurs semblent en dehors de la perspective de Paul. Il ne s'occupe que de la résurrection glorieuse, de la rétribution des élus (3).

Le Christ anéantira, — c'est le même terme (*καταργήσῃ*) que dans l'Épître aux Thessaloniciens, — (4) toute principauté, toute puissance et vertu. Prat y voit toutes les puissances hostiles à Dieu, toutes celles qui entravent l'œuvre du Christ, de quelque nature qu'elles soient (5). Tobac au contraire estime « avec les anciens interprètes que saint Paul a en vue ici les démons » (6). Nous le croyons également. Ne faut-il pas en effet

(1) I *Cor.*, XV, 20-26 ; cf. PH. BACHMANN, *Der erste Brief des Paulus an die Korinther*, dans le *Kommentar zum Neuen Testament* de TH. ZAHN, t. VII, Leipzig 1910, p. 436-441 ; A. ROBERTSON-A. PLUMMER, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistles of saint Paul to the Corinthians*, dans *The International Critical Commentary*, Édimbourg, p. 351-356.

(2) H. LIETZMANN, *An die Korinther*, dans le *Handbuch zum Neuen Testament*, Tubingue, 1923, t. IX, p. 81-82.

(3) Cf. L. GRY, *Le millénarisme dans ses origines et son développement*, Paris, 1904, p. 46-47 ; F. TILLMANN, *Die Wiederkunft Christi*, p. 178.

(4) II *Thess.*, II, 8.

(5) F. PRAT, *La théologie de saint Paul*, t. II, 462, note 1.

(6) É. TOBAC, *Le problème de la justification dans saint Paul*, dans *Universitas catholica lovaniensis. Dissertationes ad gradum doctoris in Facultate Theologica consequendum conscriptae*, sér. II, t. III, Louvain, 1908, p. 201, note 11 : « Nous

éclairer ce passage à la lumière d'un autre aux Éphésiens où Paul écrit : « Revêtez-vous de l'armure de Dieu, pour que vous puissiez tenir ferme contre les habiles attaques du diable. Car ce n'est pas avec la chair et le sang que nous avons à lutter, mais contre les principautés, contre les puissances, contre le souverain de ce monde ténébreux, contre les forces spirituelles du mal qui sont dans les cieux. » (1) L'Apôtre semble se conformer une fois de plus aux croyances de l'apocalyptique juive, qui enseignait elle-aussi que le Messie anéantirait les esprits déchus et pervers. Il est assez curieux de remarquer que Paul a repris, dans l'Épître aux Thessaloniciens, les enseignements daniéliques sur l'eschatologie terrestre et nationale, tandis qu'ici il emprunte plutôt à l'eschatologie céleste et spirituelle.

L'ennemi du Christ par excellence ne se retrouve donc pas dans notre péricope. Toutefois, Paul révèle une fois de plus sa croyance à l'existence d'une lutte et d'un triomphe spécial du Christ à la fin des temps. C'est en effet la parousie que notre section a en vue. Mais, fait important à noter, le rôle attribué à Dieu dans le jugement messianique par l'Ancien Testament et par l'apocalyptique juive appartient ici au Christ. C'est lui qui soumet ses ennemis et, sa mission achevée, il remet le royaume dans les mains de son Père (2).

L'Épître aux Romains permet d'établir une certaine chronologie dans les signes de la fin des temps. Allo a raison de dire que la conversion d'Israël est présentée de telle manière qu'elle doit précéder l'apostasie des temps de l'Antéchrist (3). En effet, d'après l'Apôtre, les Juifs se convertiront par émulation (4). Or, les temps de l'homme du péché sont caractérisés par l'apostasie. Après lui, c'est la venue du Fils de l'homme. Donc, les temps où les Juifs pourront être amenés au christianisme par la vue de

croyons avec les anciens interprètes que saint Paul a en vue ici les démons de même que dans *Rom.*, VIII, 38. Il n'est pas toujours facile de distinguer dans saint Paul entre les bons et les mauvais anges. Parfois les anges dont il parle sont manifestement décrits comme bons ; ailleurs il désigne clairement la hiérarchie de Satan et de ses suppôts. Mais en d'autres passages, Paul emploie, semble-t-il, la même appellation de puissances, dominations, pour indiquer, parfois des êtres à ranger parmi les bons anges, parfois d'autres à mettre parmi les mauvais. »

(1) *Eph.*, VI, 11-12.

(2) F. Prat, *La théologie de saint Paul*, t. II, p. 463.

(3) E.-B. Allo, *L'Apocalypse*, p. CXVII-CXVIII.

(4) *Rom.*, XI, 25-26.

l'empressement des Gentils à y entrer se placent avant l'apostasie. Nous souscrivons d'autant plus volontiers à ce raisonnement que nous ne sommes pas embarrassé pour sérier les événements de la fin par une définition équivoque de l'Antéchrist. Si l'Antéchrist était une série de personnes, pourquoi l'apostasie ne serait-elle pas une série de défections et comment la conversion des Juifs devrait-elle précéder l'un et l'autre ?

Enfin, parmi les passages eschatologiques, nous n'avons plus qu'à signaler de nouveau les deux endroits déjà cités des lettres à Timothée où Paul annonce pour la fin des temps une recrudescence de vices et de séductions (1).

III. — Il nous reste à comparer Paul aux Synoptiques. L'Apôtre des gentils met puissamment en relief l'hostilité à Dieu de la part des démons dans la propagation de l'Évangile. Satan empêche les Apôtres de porter la Bonne Nouvelle là où ils s'étaient proposé et de consolider la foi des néophytes (2). En même temps il s'efforce de les faire dévier de la voie droite (3) et de les entraîner à l'apostasie (4). Entre les chrétiens et le mauvais esprit se livre une vraie guerre. Les fidèles doivent se munir du bouclier de la foi, grâce auquel ils pourront éteindre tous les traits enflammés de l'ennemi. Satan est le Dieu de la guerre, tandis que le vrai Dieu est le Dieu de la paix. Mais c'est à celui-ci que reviendra la victoire et celui-là sera écrasé sous les pieds des fidèles (5).

Semeur d'infidélité, Satan est également fauteur du mal moral et physique. Il ne faut pas présumer de ses forces et mieux vaut user de plaisirs permis que d'être induit au péché par Satan (6). Les chrétiens sont le bien du Christ, auquel l'Apôtre les a fiancés ; mais Paul est dans les transes continuelles redoutant que leurs pensées ne se corrompent et que leur sincérité ne s'altère (7). Les évêques éviteront les péchés d'orgueil afin de ne pas tomber dans les filets du diable (8). Les jeunes veuves feront bien de se

(1) I *Tim.*, IV, 1-5 ; II *Tim.*, III, 1-8.
(2) I *Thess.*, II, 18.
(3) I *Thess.*, III, 5.
(4) II *Thess.*, III, 3.
(5) *Rom.*, XVI, 20.
(6) I *Cor.*, VII, 5.
(7) II *Cor.*, XI, 3.
(8) I *Tim.*, III, 6.

remarier afin de ne pas suivre la voie de « certaines qui déjà se sont égarées à la suite de Satan » (1). Le mal physique vient lui aussi de l'ennemi. Paul lui-même en souffre (2). L'Apôtre livre aux griffes du cruel adversaire cet individu de Corinthe coupable d'inceste, afin que sa chair soit détruite mais son esprit sauvé au jour du Seigneur (3).

Satan est le maître de cet éon. L'examen de II *Cor.*, VI, 14 nous a montré Béliar à la tête du monde païen, comme le Christ est à la tête des fidèles. L'humanité doit choisir entre eux deux. On ne peut participer à la table du Seigneur et à la table des démons (4). Sortir du paganisme, c'est se libérer des chaînes dont le dieu de ce monde a chargé ses adeptes, en aveuglant les esprits afin qu'ils ne voient pas briller l'Évangile de la gloire du Christ, image de Dieu (5).

On comprend que la venue de Jésus sur la terre a été pour le Prince de ce monde une rude défaite. Les démons ont vu leur puissance vaincue par l'apparition et plus encore par l'œuvre du Christ, mort pour racheter les hommes de leur esclavage. « Dépouillant de leurs fonctions passées, dit Prat paraphrasant le difficile passage de *Col.*, II, 45, les principautés, les puissances, Dieu les exposa ouvertement et sans crainte aux regards de tous ainsi dépouillées et privées de leurs honneurs, les traînant en triomphe à la suite du Christ triomphant en la croix en un lieu de triomphe. » (6) Ce passage ne rappelle-t-il pas les paroles évangéliques sur les résultats des premières prédications, Jésus déclarant voir tomber Satan du ciel ?

Toutefois, si Paul et les Synoptiques enseignent que Satan et les siens font obstacle à la diffusion de l'Évangile et à la propagation du royaume de Dieu, les perspectives ont changé. Alors que les Évangiles se préoccupent de montrer dans Jésus de Nazareth le véritable Messie attendu par Israël, et présentent l'hostilité qu'il rencontre, spécialement l'hostilité des esprits, comme une opposition messianique, Paul ne prête au premier

(1) I *Cor.*, VI, 15.
(2) II *Cor.*, XII, 7, 9.
(3) I *Cor.*, V, 5.
(4) I *Cor.*, X, 19-21.
(5) II *Cor.*, IV, 4.
(6) F. Prat. *Le triomphe du Christ sur les principautés et les puissances*, dans les *Recherches de science religieuse*, t. III, 1912, p. 229.

établissement du royaume qu'une attention fugitive. C'était pour lui le passé, et tourné vers l'avenir, il regardait les réalités présentes qu'offrait la foi à Jésus. L'Évangile lui apparaissait moins dans sa réalisation historique que dans l'apport de nouvelles doctrines. Il prêchait moins le Messie attendu que le Dieu fait homme, le rédempteur du monde, dont la vie, la mort et la résurrection sont les sources véritables de la justice que tout homme s'assure par la foi.

En revanche, plus nettement que les Synoptiques, saint Paul annonce pour la fin des temps une opposition. Non seulement les séducteurs en grand nombre essayeront de détourner les fidèles de leur foi, mais, au sein même du christianisme, les défections ne manqueront pas. De même que l'hellénisme avait brisé, par ses sournoises infiltrations, l'unité religieuse d'Israël et y avait dressé les uns contre les autres les Juifs fidèles et les Juifs infidèles, l'unité chrétienne sera entamée aux temps eschatologiques par le redoublement de l'iniquité et les attaques des méchants.

D'ailleurs l'apostasie n'est pas spécifiquement chrétienne. N'ayant pas aimé la vérité, tournant le dos à l'Évangile, les hommes seront saisis par une force qui les entraînera, comme dans un vertige, vers l'erreur et le vice. En plus, les derniers temps seront attristés par la présence de l'homme du péché. Celui-ci, individu et non collectivité, viendra à l'époque qui précède immédiatement la fin du monde. Il ne tient pas sa force de lui-même mais de Satan, le prince de ce monde, l'ennemi par excellence de Dieu et de l'Évangile, la corrupteur des hommes et le fauteur de tous les maux. La puissance de l'impie est en fonction de celle de son chef. Par des signes, des prodiges et des miracles, il gagnera à sa cause ceux qui volontairement n'auront pas soumis leur esprit et leur cœur à la Bonne Nouvelle et au salut présenté à tous par les Apôtres. Faux thaumaturge et séducteur, l'Antéchrist nourrira des prétentions insensées, inspirées par l'orgueil et par la haine de Dieu. Il voudra s'arroger les honneurs divins et même se faire reconnaître comme Dieu. Au temps de Paul, la révélation de l'homme du péché est arrêtée. Un être personnel, individu ou collectivité on ne sait, empêche le mystère d'iniquité, mis en œuvre par Satan, d'atteindre à sa pleine efflorescence et de produire l'Antéchrist. Mais le triomphe du grand adversaire ne sera qu'apparent et transitoire. Au jour

de sa parousie, le Christ l'anéantira. C'est ainsi que ce faux dieu et ce faux christ, cet Anti-Dieu et cet Anti-Christ n'aura même pas l'occasion de se mesurer à celui dont il a voulu ruiner l'œuvre. C'est au premier moment de son avènement glorieux que Jésus, se débarrassant de tous ses ennemis spirituels et humains, l'écrasera pour toujours. Saint Jean va nous décrire cette victoire.

CHAPITRE III

L'Antéchrist dans les écrits de saint Jean

Sans dissiper le mystère qui entoure l'enseignement de la Bible sur l'opposition eschatologique, les écrits de saint Jean, l'Apocalypse, les deux lettres et l'Évangile offrent une synthèse des traditions juives et chrétiennes (1). C'est dans les lettres johanniques, que, pour la première fois, l'ennemi de la fin s'appelle Antéchrist. Dans l'Apocalypse et dans l'Évangile, la lutte entre le règne du bien et le règne du mal fait l'objet d'un enseignement presque méthodique et de représentations grandioses. Cette synthèse n'est pas le fruit de la réflexion sur les données antérieures. Elle n'est pas recherchée ou exposée pour elle-même, mais s'est réalisée par la force des circonstances au milieu desquelles ont vécu l'auteur et les destinataires de ses écrits. Elle répondait d'ailleurs aux exigences d'un esprit imprégné d'idées apocalyptiques et ami des contrastes.

Nous n'en saisirons l'harmonie et l'unité foncière qu'après l'avoir étudiée en détail. Nous passerons en revue dans un premier article les descriptions de l'Apocalypse et dans un second les enseignements des lettres et de l'Évangile.

(1) Pour l'étude de l'Apocalypse, nous nous sommes spécialement servi de E.-B. ALLO, *L'Apocalypse*, dans les *Études bibliques*, 2e édit., Paris, 1921 ; F. BOLL, *Aus der Offenbarung Johannis. Hellenistische Studien zum Weltbild der Apokalypse*, dans *ΣΤΟΧΕΙΑ. Studien zur Geschichte des antiken Weltbildes und der griechischen Wissenschaft*, Leipzig, 1914 ; W. BOUSSET, *Die Offenbarung Johannis* dans le *Kritisch-exegetische Handkommentar über das Neue Testament*, 5e édit., Goettingue, 1906 ; TH. CALMES, *Épîtres catholiques. Apocalypse*, dans la *Pensée chrétienne*, Paris, 1905 ; R. H. CHARLES , *A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John*, dans le *International Critical Commentary*, 2 vol., Édimbourg, 1920 ; C. E. DOUGLAS, *New Light on the Revelation of John the Divine*, Londres, 1923 ; J. FREUNDORFER, *Die Apokalypse des Apostels Johannes und die hellenistische Kosmologie und Astrologie*, dans les *Biblische Studien*, t. XXIII, fasc. 1, Fribourg-en-Br., 1929 ; C. LAVERGNE, *L'Apocalypse*,

ARTICLE I

L'OPPOSITION DANS L'APOCALYPSE

§ I. — LA PLACE DE L'OPPOSITION DANS L'APOCALYPSE

Au moment où des signes avant-coureurs révèlent aux communautés chrétiennes d'Asie Mineure l'imminence de sinistres persécutions, Jean l'Apôtre leur adresse un message d'espoir et de confiance dans le triomphe du Christ Le retard de la parousie imprime au zèle des églises un sérieux ralentissement (2). La charité se relâche, la tiédeur se nourrit d'orgueil et de suffi-

édition abrégée, dans les *Études bibliques*, Paris, 1930 ; E. LOHMEYER, *Die Offenbarung des Johannes*, dans le *Handbuch zum Neuen Testament*, t. XVI, Tubingue, 1926 ; A. LOISY, *L'Apocalypse de Jean*, Paris, 1923 ; A. SCHLATTER, *Das Alte Testament in der johanneischen Apokalypse*, dans les *Beiträge zur Förderung christlicher Theologie*, t. XVI, fasc. 6, Gutersloh, 1921 ; J. SICKENBERGER, *Die Johannesapokalypse und Rom*, dans la *Biblische Zeitschrift*, t. XVIII, 1926, p. 270-282 ; É. TOBAC, *Notes sur les trois premiers chapitres de l'Apocalypse*, dans le *Muséon*, t. XXXIX, 1926, p. 345-367 ; IDEM, *L'Apocalypse de saint Jean*, dans les *Collectanea Mechliniensia*, t. XVII, 1928, p. 137-157 ; A. WIKENHAUSER, *Der Sinn der Apokalypse des Hl. Johannes, mit einer übersichtlichen Darstellung ihres Inhalts und literarischen Aufbaus*, Munster-en-W., 1931 ; TH. ZAHN, *Die Offenbarung des Johannes*, dans le *Kommentar zum Neuen Testament*, Leipzig, t.I, 1924 ; t. II, 1926. Nous empruntons, la plupart du temps, nos traductions. à E.-B. Allo.

(2) Sur le milieu historique et le but de l'Apocalypse, voir E.-B. ALLO, *L'Apocalypse*, p.I-V. Allo met fort bien en valeur cette attente de la parousie parmi les chrétiens. Il écrit p. I : « Jésus en quittant cette terre, avait dit à ses fidèles d'attendre son retour. Quand aurait lieu cette « Parousie » glorieuse ? Nul ne pourrait le savoir... Les chrétiens avaient attendu. L'imprécision de la prophétie, et l'impatience où ils étaient de voir le monde renouvelé entièrement par le Règne de Dieu, en partie aussi le rêve eschatologique des Juifs leurs contemporains, dont la fièvre les atteignait, les avaient portés en général à interpréter les promesses du Seigneur au sens d'une Parousie prochaine, presque imminente. Et voilà que bien des signes précurseurs se réalisaient déjà. La persécution, d'abord sourde ou sporadique, prenait sous Néron un caractère de violence atroce. Néanmoins, l'Évangile paraissait envahir le monde entier. Paul, à travers presque tous les pays du Nord méditerranéen, l'avait porté peut-être jusqu'en Espagne. L'Égypte, très probablement, l'avait reçu aussi, la Syrie et l'Asie Mineure étaient pleines de chrétientés florissantes. De plus, le grand événement, celui que les premiers fidèles auraient cru inséparables de la fin du siècle présent, la ruine du Temple et l'anéantissement politique d'Israël, venait de s'accomplir sous Vespasien. Malgré cela, le Christ n'apparaissait pas sur les nuées du ciel. »

sance, des doctrines perverses se transmettent par de faux apôtres et aggravent la dégénérescence morale (1). Les Nicolaïtes, « synagnogue de Satan », fidèles de Balaam et de la prophétesse Jézabel, exposent « les profondeurs du chef des démons »(2). Ils prétendent autoriser la fornication et déclarent permis de manger des idolothytes. Ils introduisent sournoisement dans la communauté un syncrétisme pagano-chrétien (3).

Jean voit s'approcher le conflit. La foi et la ferveur des disciples déjà minées vont se trouver aux prises avec la persécution. A l'Évangile, qui ordonne l'adoration de Dieu et de Jésus, le paganisme opposera, pour provoquer l'apostasie des chrétiens, la violence et la persuasion (4). Avant que ne se produise le grand choc, il est urgent d'armer les communautés chrétiennes d'une certitude inébranlable : si rude que soit le combat, Dieu et le Christ auront la victoire (5).

Aussi, de tous les témoins de la tradition juive et chrétienne, interrogés jusqu'ici, aucun ne révèle un antagonisme aussi pro-

(1) *Apoc.*, II, 2 ; III, 16-18.

(2) *Apoc.*, II, 6, 9, 13-16 ; 20-24 ; III, 9-10. Sur les Nicolaïtes, voir E.-B. ALLO, *L'Apocalypse*, p. 46-48.

(3) *Apoc.*, II, 20.

(4) *Apoc.*, II, 10 ; III, 10.

(5) L'analyse de l'Apocalypse dépend de plusieurs questions touchant son interprétation. Nous reviendrons plus loin sur la loi de la récapitulation et sur le caractère de l'eschatologie johannique. Nous toucherons à la question d'unité littéraire, pour les passages qui nous intéressent directement. Contre les partisans du morcellement, E. LOHMEYER *(Die Offenbarung des Johannes*, p. 181-191) maintient l'unité d'auteur et la continuité de rédaction. Cette attitude marque une réaction très violente contre les idées courantes chez les critiques. Pour l'esquisse du contenu de l'Apocalypse, cf. E.-B. ALLO, *L'Apocalypse*, p. LXXXIV-XCIII ; A. LOISY, *L'Apocalypse de Jean*, p. 21-37 ; É. TOBAC, *L'Apocalypse de saint Jean*, p. 137-157. Pour plus de clarté, voici un plan schématique de l'Apocalypse :

PROLOGUE GÉNÉRAL et VISION D'INTRODUCTION : I, 1-20.

PREMIÈRE PARTIE : Lettres aux sept églises. — ἃ εἰσιν : II-III.

DEUXIÈME PARTIE : La Révélation. — ἃ μέλλει γενέσθαι μετὰ ταῦτα : IV-XXI, 8.

I *Introduction* :
Le Trône de Dieu.
Intronisation de l'Agneau : IV,1-11.
Le livre aux sept sceaux : V, 1-14.

II. *Première section prophétique* : VI-XI, 18.
A. Préparation. Rupture des sept sceaux : VI-VIII, 1.
B. Exécution. Les sept trompettes : VIII, 2-XI, 18.

noncé entre le royaume de Dieu et celui de Satan : Le livre s'ouvre par un prologue général et une vision, dans laquelle Jésus apparaît à l'Apôtre, revêtu de son caractère royal, sacerdotal et divin (1). Viennent ensuite sept lettres aux diverses églises d'Asie, qui ont pour but de leur signaler leur situation présente de mérite et de démérite, et de leur promettre récompense ou châtiment, au jour de la parousie du Seigneur (2). Le reste de l'ouvrage embrasse, dans une révélation prophétique, tout l'avenir du monde et de l'Église, depuis la glorification du Christ jusqu'au dernier jugement (3). Transporté au ciel, devant Dieu et la cour céleste, Jean assiste à l'intronisation de l'Agneau égorgé (4). C'est l'Agneau qui a reçu le pouvoir de rompre les sept sceaux du livre des décrets divins. L'humanité se partage en deux classes : les justes et les impies. La rupture des quatre premiers sceaux amène la vision des quatre cavaliers qui parcourent la terre : le premier est l'image des victoires du Christ, les autres ont un caractère sinistre et traînent après eux guerre, famine et peste (5). Entretemps la persécution des justes par les méchants fait rage et les martyrs implorent la fin de leur souffrance : c'est le cinquième sceau (6). La réponse du ciel est donnée au sixième : les impies sont balayés et les justes marqués au front sont préservés (7). Enfin, la rupture du dernier sceau

III. *Deuxième section prophétique* : XI, 19-XXI, 8.
- A. Présentation: Le Dragon, les Bêtes, l'Agneau et les élus: XI, 19-XIV, 5.
- B. Préparation : Proclamations angéliques : XIV, 6-20.
- C. Exécution : 1. Effusion des sept coupes : XV, 1-XVI, 21.
  - 2. Sort de Babylone : XVII, 1-XIX, 10.
  - 3. Ruine des Bêtes : XIX, 11-21.
  - 4. Vengeance divine sur le Dragon : XX, 1-10.
  - 5. Jugement dernier : XX, 11-XXI, 4.

IV. *Conclusion* : XXI, 5-8.

TROISIÈME PARTIE : Jérusalem céleste, épouse de l'Agneau: XXI, 9-XXIII, 5.
- A. Introduction : XXI, 9-10.
- B. Description de Jérusalem : XXI, 11-23.
- C. Ce que Jérusalem est pour les hommes : XXI, 24-XXI, 5.

CONCLUSION ET ÉPILOGUE : XXII, 6-21.

(1) *Apoc.*, I, 1-20.
(2) *Apoc.*, II-III.
(3) *Apoc.*, IV-XXII, 5.
(4) *Apoc.*, IV, 1-V, 14.
(5) *Apoc.*, VI, 1-8.
(6) *Apoc.*, VI, 9-11.
(7) *Apoc.*, VI, 12-17.

ouvre le livre et permet l'exécution des châtiments (1). Ceux-ci se suivent à l'appel de sept trompettes. Les quatre premières suscitent des calamités cosmiques (2), tandis que les trois dernières, équivalant à trois malédictions, répandent les fléaux sur l'humanité (3). La première malédiction est l'ouverture de l'abîme, d'où s'échappent pour tourmenter les hommes, le chef des démons et ses anges (4). La seconde consiste en calamités temporelles qui font périr le tiers de l'humanité (5). Avant de décrire les effets de la septième trompette ou troisième malédiction, par un procédé littéraire dit d'emboîtement, le voyant reçoit un petit livre qui contient des prophéties sur l'Église. Selon la marche générale de sa révélation, Jean n'avait plus qu'à montrer, dans sa troisième malédiction, le comble de la corruption déchaînant la vengeance et la victoire du Christ (6). Mais son message n'est qu'à mi-chemin. Après avoir présenté le petit livre qui renferme le reste de sa prophétie, il en livre succinctement le contenu : l'Église sera persécutée ; pendant quarante deux mois, deux témoins du Christ lutteront contre la Bête et seront en apparence vaincus par elle ; toutefois ils seront vainqueurs, ressusciteront et monteront au ciel (7). Après cet intermède, Jean reprend son Apocalypse interrompue. La septième trompette sonne et déclanche le complet établissement du règne de Dieu par l'exécution des décrets du petit livre (8).

Les nouvelles prophéties ont pour objet la même période de temps que les premières ; elles envisagent l'histoire de l'humanité depuis la naissance du Christ jusqu'au jugement final (9). Toutefois, l'angle de vision est modifié. Au lieu du bouleversement mondial et cosmique, c'est le sort des communautés chrétiennes, de l'Église que le voyant décrit. La femme céleste est persécutée par le Dragon à sept têtes. Celui-ci est précipité sur la terre par Michel et ses anges. Il poursuit vainement la

(1) *Apoc.*, VII, 1-VIII, 1.
(2) *Apoc.*, VIII, 2-13.
(3) *Apoc.*, IX, 1-XI, 18.
(4) *Apoc.*, IX, 1-11.
(5) *Apoc.*, IX, 12-21.
(6) Cette description se fait dans la seconde section : XV, 1-XXI, 4.
(7) *Apoc.*, X, 1-XI, 13.
(8) *Apoc.*, XI, 14-18.
(9) Par application de la loi de récapitulation et des conclusions sur l'eschatologie johannique.

femme au désert où elle se réfugie pendant trois ans et demi (1). Cette vision n'est qu'une esquisse des suivantes, qui décrivent méthodiquement les forces en présence : le Dragon, la Bête qui monte de la mer, la deuxième Bête qui monte de la terre (2). En face de Satan, de ses suppôts et de leurs adorateurs, l'Agneau de Dieu sur son trône, entouré de ses 144.000 hommes vierges (3) ! La lutte se prépare. Trois anges prédisent la victoire et la vengeance de Dieu. Les saints n'ont que patience à prendre Le Fils de l'homme moissonnera les élus tandis qu'un ange vendangera les damnés (4). L'exécution des décrets divins suit les visions de présentation et de préparation. Sept anges déversent sept coupes sur l'humanité (5) et les ennemis sont châtiés dans le sens inverse de leur présentation : d'abord Babylone, la capitale du royaume hostile (6), ensuite les deux Bêtes (7), enfin Satan lui-même. (8) Dans son désespoir, celui-ci a lancé Gog et Magog à l'assaut de la cité des élus et du camp des saints. Dragon et Bêtes sont engloutis dans un étang de feu. Enfin, vient le jugement dernier, avec la récompense des bons et la damnation des méchants (9).

La Jérusalem nouvelle peut paraître et descendre du ciel, dans la richesse de sa splendeur. Les peuples s'y assemblent et s'y purifient par l'eau du fleuve de vie et par les fruits de l'arbre de vie. Ils y goûtent le bonheur parfait et y jouissent de la vision béatifique (10).

Cette brève analyse du message de saint Jean permet de situer les divers éléments dont nous allons reprendre l'étude et de constater quelle place occupe, dans l'ensemble de la révélation, la lutte entre Dieu et ses ennemis. Les deux cités, celle de Dieu et celle de Satan, sont présentées dans une antithèse saisissante, avec toutes les causes qui en font deux ennemies irréconciliables. L'une est le siège de la corruption ; l'autre, de la pureté. Le bien

(1) *Apoc.*, XI, 19-XII, 17.
(2) *Apoc.*, XII, 18-XIII, 18.
(3) *Apoc.*, XIV, 1-5.
(4) *Apoc.*, XIV, 6-20.
(5) *Apoc.*, XV, 1-XVI, 21.
(6) *Apoc.*, XVII, 1-XIX, 10.
(7) *Apoc.*, XIX, 11-21.
(8) *Apoc.*, XX, 1-10.
(9) *Apoc.*, XX, 11-XXI, 8.
(10) *Apoc.*, XXI, 9-XXII, 5.

et le mal se disputent l'empire des hommes. Deux camps se sont formés. Les armées sont rangées et le combat est engagé. D'un côté, Dieu, Michel, et ses anges, avec le Christ, roi, prêtre et guerrier, entouré des Apôtres, propagateurs de l'Évangile et des saints, confesseurs et martyrs. De l'autre, à la tête des démons corrupteurs, Satan instiguant par sa malice et soulevant de sa puissance ses auxiliaires, les Bêtes, qui entraînent à leur tour dans la révolte et la perdition, les rois, les nations et les individus.

Jean ne dresse pas seulement les ennemis face à face. Il les lance les uns contre les autres et décrit la lutte acharnée qu'ils se livrent depuis la naissance du fils de la femme jusqu'au dernier jugement, où chacun sera rétribué selon ses œuvres.

§ 2. — Le Dragon

Dans l'Apocalypse, le plus formidable ennemi de Dieu, du Christ et des saints, est Satan. Il se trouve à l'arrière-plan de toutes les visions où l'hostilité se manifeste (1). Au moment où Jean va décrire les événements qui ont spécialement trait à l'avenir de l'Église, il a voulu dévoiler explicitement l'action du Diable (2). Son tableau est, comme le dit Bousset, une « préface grandiose » (3) aux descriptions des luttes terrestres que la seconde partie des révélations se propose de détailler (4).

I. — Avant de passer à la description de la lutte suprême entre Satan et le Christ, présentons le grand adversaire tel qu'il apparaît au chapitre XII de l'Apocalypse. Le voyant est sur terre et semble contempler la voûte céleste (5). Deux signes

(1) Dans les lettres déjà, la pensée de Jean revient souvent sur l'action de Satan. Les séducteurs de Smyrne et de Philadelphie sont « une synagogue de Satan » : *Apoc.*, II, 9 ; III, 9 ; Satan a son trône à Pergame : II, 13 ; les doctrines perverses sont les profondeurs de Satan : II, 24.

(2) *Apoc.*, XII, 1-17.

(3) W. Bousset, *Die Offenbarung Johannis*, p. 346 « So wird das zwölfte Kapitel eine grandiose Einleitung zum Folgenden. »

(4) *Apoc.*, XX, 1-10.

(5) E.-B. Allo, *L'Apocalypse*, p. 157 : « Où le Prophète est-il placé pour voir cette apparition ? Depuis le ch. X, quoique les profondeurs du ciel restent ouvertes à son regard, il paraît être redescendu sur la terre (v. X, 1). Et que signifie « ἐν τῷ οὐρανῷ » ? Il ne faut pas croire... que ce soit un signe « dans le ciel »... Car les versets 5-6 et 13 montreront à l'évidence que l'enfantement a lieu sur la terre. Pour bien rendre le sens, il faudrait donc traduire non pas

y apparaissent. C'est d'abord une Femme, enveloppée dans le soleil, la lune sous les pieds, sur la tête une couronne de douze étoiles. Cette Femme est enceinte et prête à enfanter. Jean entend ses cris de douleur (1). C'est ensuite un grand Dragon couleur de feu, ayant sept têtes et dix cornes et, sur ses têtes, sept diadèmes. Sa queue balaie le tiers des étoiles du ciel et les précipite sur la terre (2). Le Dragon se campe devant la Femme afin de dévorer l'enfant au moment où elle le mettra au monde. La femme enfante. Elle donne le jour à un enfant mâle destiné à paître toutes les nations avec une verge de fer (3). Mais le Dragon ne peut le dévorer : le fils de la femme est ravi vers Dieu et vers son trône. Quant à la Femme, elle s'enfuit au désert : Dieu lui a préparé là une place où elle sera nourrie mille deux cent soixante jours (4).

Cette scène s'est passée sur le ciel, la suivante a lieu dans le ciel (5). C'est une guerre entre Michel et ses anges d'une part contre le Dragon et ses anges d'autre part. Ceux-ci ont le dessous et sont chassés de la demeure de Dieu (6). Le grand Dragon, l'antique Serpent, celui qui est appelé Diable et Satan, celui qui égare la terre habitée, est précipité sur la terre avec ses anges. Après cette victoire, Jean entend une grande voix qui crie dans le ciel : « Maintenant, sont établis, le salut et la puissance, et la Royauté de notre Dieu, et l'autorité de son Christ ; parce qu'il a été précipité, l'accusateur de nos frères, celui qui les accusait en face de notre Dieu de jour et de nuit. Et eux-mêmes l'ont vaincu à cause du sang de l'Agneau et à cause de la parole de leur témoignage, et ils n'ont pas eu l'amour pour leurs âmes, jusqu'à mourir. A cause de cela, réjouissez-vous, cieux, et ceux qui habitent les tentes ; malheur, la terre et la mer ! car le Diable est descendu vers vous, ayant une grande fureur, sachant qu'il a peu de temps ! » (7)

« dans le ciel »... mais « au ciel », c'est-à-dire « sur le ciel », qui est comme une toile où se peint ce tableau que Jean contemple de la terre, à Patmos. »

(1) *Apoc.*, XII, 1-2.

(2) *Apoc.*, XII, 3-4.

(3) *Apoc.*, XII, 5. Cf. *Psalm.* II, 9.

(4) *Apoc.*, XII, 6.

(5) Le combat n'est plus un signe et ne se passe plus au ciel mais « dans le ciel » : *Apoc.*, XII, 7.

(6) *Apoc.*, XII, 8-9.

(7) *Apoc.*, XII, 10-12.

La troisième scène se développe sur la terre (1). Le Dragon refoulé du ciel poursuit la Femme, mère de l'enfant mâle. Mais une seconde fois la Femme lui échappe. Dieu lui donne deux grandes ailes du grand aigle pour s'envoler vers le désert, vers la place où elle est nourrie « un temps, et des temps, et la moitié d'un temps », loin de la face du Serpent. Là, le dragon ne peut pénétrer. Évincé, il lance après la Femme comme un fleuve d'eau. Mais la terre « ouvrit sa bouche » et engloutit le fleuve. Alors le Dragon exaspéré s'en va guerroyer avec « le reste » de la descendance de la femme, c'est-à-dire avec ceux qui observent les commandements de Dieu et qui ont le témoignage de Jésus (2).

II. — « Le chapitre XII, remarque. Allo, est central dans l'Apocalypse, car tout le monde reconnaît qu'il en contient ou prépare les principales figures, les allégories maîtresses. » (3) Mais avant d'en déterminer le sens et la portée, il est nécessaire d'en étudier le caractère littéraire. D'après de nombreux critiques, le morceau trahirait plusieurs mains et plusieurs couches (4). Deux mentions de la fuite de la Femme : au verset 6, puis au verset 14. L'hostilité du Dragon signalée au verset 4 est de nouveau décrite aux versets 13 et 17. Les versets 10 à 12 et 17 b se détacheraient de la source primitive comme un élément rédactionnel chrétien.

Partant de ces constatations, les auteurs proposent des explications fort divergentes. Gunkel et Dieterich en infèrent l'existence de deux récits parallèles, séparés par le verset 6. Ce serait une adaptation chrétienne de mythes païens (5). Bousset suppose que le combat entre Michel et le Dragon provient d'une source juive ; à ce premier fonds se serait ajoutée l'adaptation chrétienne d'un ancien mythe solaire et un rédacteur aurait coordonné le tout (2) J. Weiss attribue la première et la troisième scène à une source juive, tandis qu'il voit dans celle du milieu (7-12) l'œuvre de Jean d'Asie ; il réserve à l'éditeur quelques interpolations (6). Calmes se rapproche

(1) *Apoc.*, XII, 13 : εἰς τὴν γῆν. On retrouve plus loin le dragon sur le sable de la mer : *Apoc.*, XII, 18.

(2) *Apoc.*, XII, 13-17.

(3) E.-B. Allo, *L'Apocalypse*, p. 155.

(4) H. Gunkel, *Schöpfung und Chaos*, p. 379-383.

(5) W. Bousset, *Die Offenbarung Johannis*, p. 346-358.

(6) J. Weiss, *Die Offenbarung Johannis*, Goettingue, 1904.

des vues de Weiss : il attribue à une source juive de l'an 69 les versets 1 à 9 et 13 à 17 et les versets 10-12 et 17 b au rédacteur chrétien (1). Wellhausen simplifie et ne reconnaît que deux sections : 1-6 et 7-14 juxtaposées par un rédacteur chrétien (2). Loisy distingue un noyau principal, formé par le mythe astral de la femme céleste en travail d'enfantement, et un remaniement chrétien greffé lui-même sur une adaptation juive (3). Enfin, de nombreux critiques se contentent d'affirmer l'existence d'une source juive unique (4). Ce caractère juif se reconnaît principalement au fait que la naissance du Messie est présentée comme future.

Ce n'est pas sans de solides raisons, croyons-nous, qu'à l'encontre de ces morcellements, Swete, Charles, Allo, Lohmeyer, Zahn, maintiennent l'unité du chapitre XII (5). Les arguments allégués en faveur de la dissection ne prouvent rien. La tentative de F. Boll (6), suivi par Loisy, en vue d'assigner à ce morceau des origines astrologiques ou mythologiques a été refutée dans le détail par J. Freundorfer (7). La distinction des sources juives et chrétiennes n'est pas mieux établie. Allo considère le verset 6 comme le sommaire du drame (8). Il nous semble plus naturel d'y voir la conclusion de la première scène qui se passe sur le ciel (1-6). La seconde se déroule dans le ciel (7-12). La troisième a lieu sur la terre (12-17). Quant aux répétitions, elles s'expliquent : si la fuite de la femme est mentionnée deux fois, c'est d'abord comme conclusion de la première scène : ensuite comme début de la troisième et comme explication de la guerre du Dragon contre la descendance de cette femme. L'hostilité du Dragon est signalée à deux reprises, mais, au verset 4, ce n'est pas tant la lutte qui est envisagée que la force même du Serpent. Les étoiles représentent-elles des anges ou des élus ? L'un est aussi probable

(1) Th. Calmes, *Épîtres catholiques. Apocalypse*, p. 175.
(2) J. Wellhausen, *Skizzen und Vorarbeiten*, p. 215 et suiv.
(3) A. Loisy, *L'Apocalypse de Jean*, p. 224-226.
(4) Voir E.-B. Allo, *L'Apocalypse*, p. 153-156.
(5) H. B. Swete, *Apocalypse of St John*, 3e édit., Londres, 1922 ; R. H. Charles, *The Revelation of St John*, t. I, p. 299-300 ; E.-B. Allo, *L'Apocalypse*, p. 155-157 ; E. Lohmeyer, *Die Offenbarung des Johannes*, p. 94-95 ; Th. Zahn, *Die Offenbarung des Johannes*, t. I, *in hoc. loc.*, Leipzig, 1924.
(6) F. Boll, *Aus der Offenbarung Johannis*, p. 98-124.
(7) J. Freundorfer, *Die Apokalypse des Apostels Johannes*, p. 124-146.
(8) E.-B. Allo, *ibid.*, p. 161.

que l'autre ; tandis qu'au verset 17, il s'agit explicitement du combat du démon et des hommes. La scène dans le ciel n'est pas adventice. Au contraire, elle rentre fort bien dans le cadre de la vision. Jean veut donner aux chrétiens la certitude de la victoire et en même temps leur dépeindre l'acharnement de la lutte. Après avoir présenté les personnages et avoir montré la défaite de Satan à la naissance du Christ et à son ascension, il ne reste plus qu'à décrire la poursuite de la femme retirée au désert. Mais pour expliquer comment toute l'activité du diable se concentre sur la terre, — c'est la conclusion de la deuxième scène,— Jean décrit son expulsion du ciel. Celle-ci prouve que la victoire appartiendra toujours à Dieu et aux siens. Les versets 7 à 12 rentrent donc parfaitement dans le contexte. Enfin, la naissance de l'enfant n'est présentée comme future que par rétrospection, afin de pouvoir être décrite en même temps que l'exaltation au ciel. Bref, il n'est pas nécessaire de recourir à des sources juives pour rendre compte des particularités du récit. Mais cette mise au point ne va pas sans contre-partie. Il faut reconnaître que Jean eût pu ménager à ses scènes un emboîtement plus parfait. Leur juxtaposition révèle, comme le remarque Allo, un travail hâtif ; opinion que confirment les nombreuses « queues » ou redites (1). Ici, comme dans toute la facture de l'Apocalypse, l'auteur a un plan très net mais il le dissimule sous le décousu de la rédaction. Nous avons peine à voir dans les redites une intention systématique et artistique, qui réussirait à produire le spécimen le plus caractéristique de ce style en volutes développant une série de tableaux qui se précisent l'un l'autre (2). De même les divisions septennaires de Lohmeyer nous semblent exagérées (3).

III. — Pour établir l'unité du chapitre XII, nous avons dû anticiper sur les problèmes exégétiques. L'action de Satan ne peut se comprendre sans l'identification préalable de la Femme et de l'enfant contre lesquels il tourne sa colère. La liturgie applique ces textes à la sainte Vierge Marie, mère du Christ et des chrétiens. Toutefois la plupart des commentateurs renon-

(1) E.-B. ALLO, *L'Apocalypse*, p. 156.
(2) E.-B. ALLO, *ibid.*, p. 156-157.
(3) E. LOHMEYER, *Die Offenbarung des Johannes*, p. 94.

cent à cette interprétation dans ce qu'elle a d'absolu et d'exclusif. Voici les raisons principales qu'ils allèguent. Il y a, disent-ils, parallélisme complet entre l'enfant et le reste de la descendance de la femme. Tous deux sont fils de la femme au même titre : ce qui n'est pas vrai de Jésus et des chrétiens par rapport à Marie. De plus, comme le dit très bien Zahn, la littérature canonique et apocryphe ne mentionne jamais les douleurs de l'enfantement de Bethléem (1). Il est vrai que la Vierge Marie est devenue, par sa compassion, la mère de tous les chrétiens. Mais, dans le chapitre XII de l'Apocalypse, c'est pour mettre au monde le Christ personnel que la Femme ressent les douleurs. D'ailleurs, il ne semble pas douteux que derrière la description flotte, dans la pénombre des souvenirs de Jean, le récit du Protévangile. Au commencement du monde, la femme a engagé une lutte contre Satan. La période eschatologique en verra la fin. Les fils de la Femme vaincront le diable par le Christ ; mais même après l'exaltation de celui-ci, le reste de la descendance devra encore supporter des combats.

La Femme du chapitre XII est en tout cas mère du Messie. Le fils, l'enfant mâle, distingué au verset 17 du reste de la descendance, *μετὰ τῶν λοιπῶν*, est certainement le Christ. Jean lui applique la citation du Psaume II, 9 : « Il doit paître toutes les nations avec une verge de fer. » La mère du Messie, qui n'est pas la Vierge Marie, ne peut être d'après beaucoup que l'Israël spirituel (2). Toutefois, la Femme personnifie en même temps la communauté des croyants au Christ, les fidèles donnant leur vie divine à l'Église. Dans l'Ancien Testament, Israël est souvent symbolisé par une femme (3). Dans le Nouveau, il est vrai que l'Église est plutôt l'épouse que la mère du Christ, mais il ne faut pas urger le contenu du symbole. Il doit signifier trop de choses pour être adéquat. Inspiré par le souvenir d'Ève, mère de tous les hommes, et vainqueur du serpent, il s'applique à l'Israël véritable, à la communauté messianique de l'Ancien

(1) TH. ZAHN, *Die Offenbarung des Johannes*, t. II, p. 438 : « Von sonderlichen Schmerzen der Maria während ihrer Schwangerschaft oder in der Stunde der Entbindung, wie sie durch die Worte (v. 2) *κράζει ὠδίνουσα καὶ βασανιζομένη τεκεῖν* beschrieben sind, weiss weder der kanonische noch die apokryphe Tradition etwas. »

(2) Voir E.-B ALLO, *L'Apocalypse*, p. 157-158.

(3) ISAI., LIV, 5 ; JEREM., III, 6-10 ; EZECH., XVI, 8 ; OS., II, 18, 21-22.

Testament d'où est sorti le Christ et à celle du Nouveau, lesquelles ne forment qu'une seule entité spirituelle (1).

Zahn n'admet pas cette conclusion. Après avoir essayé d'établir que la Femme apocalyptique n'est pas la représentation de la Vierge Marie, le savant exégète d'Erlangen tâche de l'identifier avec la communauté israélite de la fin des temps, convertie au christianisme. Si nous le saisissons bien, l'essentiel de ses arguments peut se résumer comme suit : 1. La Femme a une couronne de douze étoiles. Or, au chapitre VII 2-8, l'Apocalypse prédit le salut de 144.000 hommes des douze tribus d'Israël et au chapitre XXI, 12, les noms des douze tribus sont inscrits sur les douze tours de la nouvelle Jérusalem. En outre, l'Évangile atteste la volonté expresse de Jésus de réserver à douze disciples le titre d'apôtre afin que l'Évangile fût prêché aux douze tribus. Par conséquent la femme est la communauté juive des douze tribus rachetées. 2. Il n'est pas étonnant qu'une communauté soit symbolisée par une Femme. Souvent dans la Bible, les habitants d'une ville ou d'un État sont nommés leur fille. De plus les prophètes, Jésus et les Apôtres décrivent les relations entre Jahvé et son peuple sous l'image de l'union matrimoniale. L'Israël de la fin des temps peut donc être visé sous le symbole de la Femme. 3. Au chapitre VII de l'Apocalypse, Jean distingue la communauté juive (2) de la communauté chrétienne (3). De même au chapitre XII, l'enfant mâle désigne un cercle de chrétiens issus du judaïsme, tandis que le reste de la descendance désigne les chrétiens de la gentilité. La mère du Fils et de la descendance est donc Israël. 4. Enfin, l'ennemi du Dragon est Michel, protecteur traditionnel du peuple de Dieu (4).

Les raisons alléguées par Zahn en faveur de son exégèse ne résistent pas à un examen quelque peu attentif. 1. Les douze étoiles peuvent aussi bien représenter les douze Apôtres que les douze tribus. Dès, lors elles sont un symbole chrétien. Les douze

(1) E.-B. ALLO (*L'Apocalyspe*, p. 60) écrit : « L'idée du Christ mystique est présente dans tout ce récit à côté de celle du Christ personnel, et il ne faut jamais l'exclure pour peu qu'elle soit admissible. » Nous hésitons à le suivre dans cette voie. L'enfant mâle nous semble être uniquement le Christ personnel.

(2) *Apoc.*, VII, 1-8.

(3) *Apoc.*, VII, 9-17.

(4) TH. ZAHN, *Die Offenbarung Johannis*, t. II, p. 439-443.

assises de la Jérusalem céleste, au chapitre XXI, 14, sont les images des douze Apôtres bien plus probablement que celles des douze tribus. L'argument tiré du nombre des étoiles ne prouve donc rien. 2. Qu'Israël puisse être symbolisé par une Femme, il faut le reconnaître ; mais ce fait ne constitue même pas un commencement de preuve en faveur de l'interprétation de la Femme apocalyptique par l'Israël converti de la fin du monde. 3. L'enfant mâle n'est pas une collectivité, c'est le Messie. Il n'existe aucune similitude entre la situation du chapitre VII et celle du chapitre XII. 4. La communauté chrétienne étant devenue l'Israël de Dieu, il n'est pas étonnant que Michel combatte en sa faveur. D'ailleurs, comme le note judicieusement Allo, « il ne faut faire dans ce chapitre aucune distinction entre judéo-chrétiens et chrétiens de la gentilité ; cela n'avait guère de portée en Asie, et surtout à l'époque où fut écrit ce livre, longtemps après la ruine de Jérusalem et du Temple ; les problèmes posés par cette distinction étaient depuis longtemps résolus » (1).

Bref, les vues de Zahn ne nous paraissant pas fondées, nous maintenons l'exégèse qui voit dans la Femme, debout sur la lune, enveloppée du soleil, couronnée de douze étoiles, le symbole de la communauté des saints de l'un et l'autre Testament, de l'humanité sauvée à travers tous les âges.

IV. — Tel est le premier signe aperçu dans le ciel. L'identification du second est faite par Jean lui-même. Le grand Dragon, c'est le serpent antique, celui qui est appelé Diable et le Satan (2). Jean ne lui assigne pas un caractère divin. Il n'indique même pas, comme il le fera plus tard pour la première Bête (3), comme Daniel le fait pour la petite corne (4) et saint Paul pour l'homme du péché (5), que le Dragon a des prétentions à se faire passer pour Dieu. Il lui attribue néanmoins des privilèges royaux. Celui que l'Évangile de Jean (6) nomme le Prince de ce monde porte des diadèmes. Sa taille et sa puissance sont extraordinaires.

(1) E.-B. Allo, *L'Apocalypse*, p. 158.
(2) *Apoc.*, XII, 9.
(3) *Apoc.*, XIII, 8.
(4) Dan., VII, 25.
(5) II *Thess.*, II, 4.
(6) Joh., XII, 31 ; XIV, 30 ; XVI, 11 : *ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου.*

De sa queue, il balaie le tiers des étoiles du ciel et les précipite sur la terre (1). Sa couleur rouge est l'indice de ses instincts barbares, meurtriers et sanguinaires (2). Il est avant tout le grand adversaire de Dieu. Ses sept têtes s'opposent aux sept esprits de Dieu (3) et ses dix cornes, réminiscence de l'apocalypse daniélique (4), rappellent la bête la plus féroce qui fait la guerre à Jahvé et aux saints. C'est aussi l'ennemi du Messie. Il épie le moment de sa naissance pour le dévorer (5). Impuissant, il tourne sa rage contre sa mère et le reste de sa descendance (6). La lutte sur la terre est d'autant plus terrible que le Dragon a perdu la guerre dans le ciel. Là-haut, ce n'est pas Dieu, mais Michel qui combat à la tête de ses anges (7). Satan est précipité sur la terre, qui va subir ses terribles assauts (8). Toutefois, cette première lutte a pour résultat de débarrasser les saints d'un accusateur insolent et de leur donner l'assurance de la victoire (9). Déjà d'ailleurs, le Dragon a été vaincu, non seulement par le Christ mais aussi par les « frères », par leur témoignage et leur mépris de la mort (10).

« Sachant qu'il a peu de temps», Satan déploie toute sa fureur (11). Après s'être attaqué en vain au Christ et aux esprits célestes, il voudrait ruiner d'un coup l'ensemble des élus. Avant la naissance de l'Enfant, la femme symbolise la communauté juive, mais après le retour du Christ au ciel, elle ne peut plus signifier que l'Église en général, mère de tous les croyants. Jean lui donne la promesse d'une protection certaine de la part de Dieu. Le secours divin est aussi rapide que le vol de l'aigle. Le salut est tout à fait sûr. Le Seigneur la protège au désert. Toutefois, il reste au démon la faculté de déchaîner contre la communauté chrétienne un ensemble de persécutions que le voyant symbolise par un fleuve sortant de la bouche du Dragon. Heureusement,

(1) *Apoc.*, XII, 4.
(2) Couleur de feu, dit le texte : *Apoc.*, XII, 3, comme le second cheval du chapitre VI.
(3) *Apoc.*, I, 4. Cf. ZACH., IV, 10. Cf. E.-B. ALLO, *L'Apocalypse*, p. 8-9.
(4) DAN., VII, 7.
(5) *Apoc.*, XII, 4.
(6) *Apoc.*, XII, 13-17.
(7) *Apoc.*, XII, 7.
(8) *Apoc.*, XII, 12 ; XII, 7.
(9) *Apoc.*, XII, 9.
(10) *Apoc.*, XII, 10-11.
(11) *Apoc.*, XII, 12.

ce fleuve, la terre l'engloutit. L'Église en tant que telle est indéfectible. Les forces de l'enfer ne prévaudront pas contre elle (1). Cette lutte, dont l'issue n'est pas douteuse et dont on saisit le sens profond, sera décrite dans les chapitres suivants. La guerre contre la descendance de la femme n'est pas un corps à corps avec Satan comme le combat céleste. Le démon ne la livre pas à visage découvert : les deux Bêtes tiendront sa place (2) et, à la fin, il suscitera encore Gog et Magog et de nombreuses nations (3).

V. — Le séjour de la femme au désert durera 1260 jours, ce qui équivaut à trois ans et demi ou à « un temps, des temps et la moitié d'un temps » (4). Cette durée doit être rapprochée d'une autre. Au chapitre XX, Jean complète sa révélation sur Satan. Après avoir décrit l'exécution des vengeances divines sur Babylone et l'Antéchrist, il règle le sort de Satan. Le Serpent antique, Diable et Satan, est sur terre. Un ange descendu du ciel, tenant en main la clé de l'Abîme et une grande chaîne, lie le Dragon, le jette dans l'abîme et l'enferme pour mille ans. Pendant mille ans les martyrs et les confesseurs vivent et règnent avec le Christ. Ce laps de temps écoulé, le Satan sera délivré de la prison ; il en sortira pour égarer les nations qui sont aux quatre angles de la terre, Gog et Magog, et les poussera à l'attaque de la cité sainte. Un feu du ciel dévorera les peuples, et le diable sera jeté dans l'Étang du feu et du soufre (5).

Cette péricope pose le problème très obscur du millénarisme (6). L'opposition au Christ et à l'Église, après avoir duré « trois ans et demi », cessera-t-elle pour mille ans et reprendra-t-elle encore après ce temps avant d'être écrasée pour toujours au dernier jugement ? Ou bien les « trois ans et demi » du chapitre XII représentent-ils la même durée que les 1000 ans du chapitre XX,

(1) *Apoc.*, XII, 15.
(2) *Apoc.*, XIII, 1-18.
(3) *Apoc.*, XX, 7-10.
(4) *Apoc.*, XII, 6.
(5) *Apoc.*, XX, 1-10.
(6) Sur le millénarisme voir L. GRY, *Le millénarisme dans ses origines et son développement*, Paris, 1904 ; R. H. CHARLES, *The Revelation of St. John*, t. II, p. 143-154 ; E.-B. ALLO, *L'Apocalypse*, p. 202-302 ; H.-L. STRACK-P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament*, t. III, p. 823-827 ; A. WIKENHAUSER, *Der Sinn der Apokalypse*, p. 25-32 ; K. ALGERMISSEN, *Chiliasmus*, dans le *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. II, col. 864-867.

en sorte que la parousie du Christ serait unique et l'opposition de Gog et de Magog identique à celle des Bêtes ?

Nous croyons que Jean n'a pas enseigné le millénarisme. Voici rapidement exposées les raisons que nous estimons les plus solides. 1. Ce que Jean a pu faire pour l'ensemble de sa révélation, il a pu le réaliser pour une vision particulière. Or, les deux grandes sections qui composent la partie essentielle de l'apocalypse ne décrivent pas des événements qui se succèdent chronologiquement. Les chapitres IV à XI, 18 et XI, 18 à XXI sont comme deux films qui reproduisent les mêmes événements historiques sous des jours différents. Ici joue la loi de récapitulation. A preuve, tout d'abord l'examen des perspectives. Les deux sections se développent d'après des schèmes sensiblement semblables : vision d'introduction, vision de préparation et vision d'exécution (1). Or, dès la fin de la première section, on nous mène à la fin du monde. Les visions d'exécution sont celles des trompettes, signaux des malheurs qui tour à tour s'abattent sur l'humanité. Après la sixième, un ange puissant annonce que c'est la fin : *χρόνος οὐκέτι ἔσται* (2). La consommation va suivre de près. Au son de la septième trompette, tandis que les vieillards prosternés célèbrent le jugement accompli, s'établit le règne de Dieu (3). Le chapitre XII, au lieu de continuer la ligne ascendante des jugements divins, reprend la série des représentations, et il faut sous le symbole des coupes, assister à une nouvelle exécution de ces jugements. La loi de la récapitulation se

(1)

PREMIÈRE SECTION		DEUXIÈME SECTION
visions de présentation : Dieu, l'Agneau.	IV-V = XII-XIV 5	visions de présentation : Dragon, Bêtes, adorateurs; Agneau, foule des élus
visions de préparation : les sept sceaux.	VI-VII = XIV, 6-20	visions de préparation : les 3 anges
visions d'exécution : les trompettes	VIII-XI = XV-XXI	visions d'exécution : les coupes

Cette exégèse est admise par H. B. SWETE, *The Apocalypse of St. John*, p. XXXIX-XLI ; E.-B. ALLO, *L'Apocalypse*. p. CCXLVIII-CCL ; R. H. CHARLES, *The Revelation of St. John*, t. I, p. XXVII ; A. LOISY, *L'Apocalypse de Jean*, p. 221-222 ; É. TOBAC, *L'Apocalypse de saint Jean*, dans les *Collectanea Mechliniensia*, t. XVII, 1928, p. 150.

(2) *Apoc.*, X, 6.

(3) *Apoc.*, XI, 15.

reconnaît en second lieu par l'examen du contenu des révélations. Tandis que les visions des sceaux et des trompettes, dans la première section, se meuvent dans le vague et ne visent aucune situation particulière, la seconde partie plus précise, plus originale, plus adaptée aux lecteurs, envisage les conditions dans lesquelles se débattent les communautés chrétiennes. Rome, ses empereurs, les persécutions menaçantes, les séductions dangereuses retiennent l'attention du voyant. Entre ces deux séries il n'y a pas de succession chronologique, mais de l'une à l'autre il y a gradation dans la manière de présenter les détails sur la fin des temps. Troisièmement, la récapitulation semble indiquée, quoique d'une manière assez confuse, par Jean lui-même. La première révélation se trouve dans un grand livre à sept sceaux qui renferme tous les décrets sur le monde (1). Quand se fait entendre la sixième trompette, un ange remet au voyant un petit livre, petit parce que de contenu plus restreint. Tandis que l'autre était scellé, ce livre est ouvert : la matière qu'il embrasse est plus accessible à Jean et aux lecteurs (2). Si la récapitulation s'impose entre IV-XI, 18 et XI, 18-XXI, il n'est pas impossible même dans le corps de la seconde section, entre XIII-XIX et XX, 1-10.

2. Une fois admis le procédé de récapitulation, il faut encore prouver qu'il n'est pas en opposition avec la détermination explicite des chiffres « trois ans et demi » et « 1000 ans ». Les trois ans et demi sont un emprunt très clair à Daniel, où ils déterminent le temps de l'oppression des saints par le pouvoir hostile (3). Nul doute que ce chiffre ne soit repris par Jean dans un sens symbolique. Déjà dans Daniel, ces trois jours et demi, en regard des soixante-dix semaines, marquaient que le monde était arrivé au stade décisif de son évolution (4). La crise inaugurée par l'abomination de la désolation serait de courte durée et amènerait bientôt l'intervention vengeresse de Dieu. Jean signifie la même chose au chapitre XII. Le temps du séjour de la Femme au désert est le dernier temps avant la parousie et il ne sera pas long (5). L'auteur de l'Apocalypse signale explicitement que le

(1) *Apoc.*, V, 1.
(2) *Apoc.*, X, 2.
(3) DAN., VII, 25 ; VIII, 14 ; IX, 25 ; XII, 7-12.
(4) Voir plus haut, p. 166.
(5) *Apoc.*, XII, 6. Voici les mesures temporelles rapportées par Jean : 42

Diable a « peu de temps » pour remplir son œuvre sur la terre (1). Il n'y a aucune raison pour traiter autrement le chiffre 1000 du chapitre XX. Lui aussi a une valeur purement symbolique. Il détermine le temps de la « Première Résurrection », celle des martyrs et des confesseurs (2). Avec Allo, il faut se rappeler ici que « dans l'Hénoch slave, chez Irénée, chez Hippolyte et autres vieux auteurs, la division du monde en sept millénaires, dont le dernier répond au sabbat de l'Héptaméron, au repos divin après la création, 1000 ans formant un « jour de Dieu ». C'est là le « sabbatisme » dont parle l'Épître aux Hébreux, ch. III et IV, où les fidèles doivent entrer, d'après la promesse divine, et où ils entrent déjà dans cette vie, par la grâce, et dès après leur mort, d'après l'Apocalypse XIV, sans attendre la Parousie » (3). Si donc les mille ans peuvent signifier la dernière période du monde, comme les douze cent soixante jours, les trois ans et demi et les quarante deux mois, il est permis de les rapprocher des trois ans et demi de Daniel. On comprend que Jean, nullement préoccupé de la continuité de ses symboles, ait réservé le chiffre du dernier jour de la semaine millénaire pour le repos des justes. Les mille ans sont donc un symbole et rien n'empêche que les événements du chapitre XX ne soient synchroniques de ceux des chapitres précédents. La mention des chiffres ne s'oppose nullement au procédé de récapitulation.

3. Certains motifs nous forcent à l'admettre ici : *a*) Il faut reconnaître dans l'Apocalypse l'unité de vue et d'enseignement. Or, il n'y a qu'une seule parousie à laquelle aboutissent la vision des trompettes et celle des Bêtes. Lors de cette parousie, tous les peuples verront le Christ et tous les ennemis du Christ seront défaits. Il n'est donc pas possible qu Gog et Magog et des peuples nombreux subsistent encore sur la terre (4). *b*) L'incarcération de Satan au chapitre XX n'est qu'une image de sa défaite et de son impuissance. Au chapitre XII, le Dragon vaincu par Michel se trouve dans l'impuissance d'atteindre la Femme. Ici il ne réussit pas à corrompre les nations. Jean déclare arrivé le dernier millénaire du monde. Par la venue de Jésus,

mois : XI, 2 ; XIII, 5 ; 3 jours et demi : XI, 9, 11 ; trois temps et demi XII, 14 ; 1260 jours : XI, 3 ; XII, 6. Cf. E.-B. ALLO, *L'Apocalypse*, p. 142-146.

(1) *Apoc.*, XII, 12.

(2) *Apoc.*, XX, 4-5.

(3) E.-B. ALLO, *ibid.*, p. 217.

(4) *Apoc.*, XX, 7-8.

le pouvoir de Satan a pris fin. Le Christ règne maintenant au ciel avec les élus. Le Diable est donc détrôné. Mais, comme au chapitre XII, le mal agit encore sur la terre. Le chapitre XX suppose que l'humanité reste divisée en deux classes : les fidèles de Jésus et les méchants. La preuve que ceux-ci subsistent, c'est que le diable déchaîné les excite contre la ville sainte. On dira qu'au chapitre XII, le Dragon demeure sur la terre, tandis qu'au chapitre XX, il est jeté dans l'abîme. Mais déjà au chapitre IX, le chef des démons est confiné dans l'abîme (1). On ne peut faire état des localisations de Jean. Il ne faut retenir que son intention : montrer que pour maintenant l'activité du démon est brisée. L'incarcération du diable est donc en parallélisme avec sa défaite par Michel et la nécessité s'impose d'admettre la récapitulation.

4. Le règne de mille ans n'est pas le règne terrestre mais un règne céleste. Le royaume terrestre ne laisserait pas subsister de nombreuses nations ennemies. D'autre part, à plusieurs reprises, Jean signale la présence des morts déjà admis au ciel : un royaume spirituel terrestre nous semble exclu par l'antithèse entre les martyrs et les confesseurs et « le reste des morts » (2), et entre la première et la deuxième résurrection (3). D'ailleurs, Jean dit qu'il s'agit des « âmes » (4).

Tout en rejetant le millénarisme, on ne peut détacher la prophétie johannique des traditions juives sur le règne intermédiaire. Wikenhauser a bien mis en lumière la dépendance des trois derniers chapitres de l'Apocalypse envers Ézéchiel (5).

(1) *Apoc.*, IX, 2-3.
(2) *Apoc.*, XX, 5.
(3) *Apoc.*, XX, 5.
(4) *Apoc.*, XX, 4.
(5) A. Wikenhauser, *Der Sinn der Apokalypse*, p. 28-29, qui signale le parallélisme suivant :

Chez Ézéchiel (XXXVII-XL) :	Dans l'*Apocalypse* :
1. Animation des ossements comme image de la résurrection nationale d'Israël.	1. Résurrection des morts dans le temps de la tribulation, sujet de merveilleux encouragement pour les communautés chrétiennes.
2. Israël ressuscité, vit libre et tranquille en Palestine sous le signe du Messie.	2. Les martyrs ressuscités règnent en paix, 1000 ans, avec le Christ (dans la ville bien-aimée).
3. L'assaut des armées de Gog du pays de Magog trouve une fin peu honorable.	3. Gog et Magog seront détruits devant la ville bien-aimée.
4. La vision du nouveau temple et de la nouvelle Jérusalem.	4. La nouvelle Jérusalem descend du ciel et est montrée au voyant.

Nous avons noté plus haut la conception très spéciale du célèbre voyant exilien sur l'avènement de l'ère messianique. Pour lui, le bonheur parfait se réalise en deux stades. Avec le retour de l'exil et le premier rétablissement en Palestine, ne cesse pas tout danger pour le royaume de Dieu. Sa suprématie ne sera à jamais établie et universellement reconnue qu'après la défaite de Gog. Alors la Jérusalem nouvelle sera réorganisée (1). Le parallélisme avec l'Apocalypse est frappant. Il nous semble que Jean considère les martyrs de son temps comme faisant partie du règne intermédiaire. Au lieu d'être terrestre, comme dans Ézéchiel, il est céleste ; mais même les nations de la terre participent aux bénédictions apportées par la première apparition et la première grande victoire du Messie. La mort et la glorification de celui-ci ont réduit Satan à un état d'impuissance pour tout le temps que durera ce premier règne, et c'est le dernier jour de la semaine du monde.

De plus, avec Ézéchiel et la tradition apocryphe postérieure, contemporaine de l'Apocalypse, Jean annonce, pour la fin de ce premier règne, un redoublement d'iniquité et de persécution. En effet, il oppose trop clairement l'enchaînement durant mille ans à la libération des derniers moments, pour qu'on puisse regarder comme synchroniques les mille ans et l'époque des attaques de Gog et de Magog. De même sa dépendance envers Ézéchiel est trop claire pour qu'on ne lui prête pas des vues semblables à celles du fils de Bouzi touchant le dernier assaut de la cité sainte. Tout en admettant que saint Jean a regardé le règne messianique comme inauguré par le premier avènement et que les mille ans désignent cette époque, il est cependant permis, et il est plus conforme au texte de la révélation, de croire qu'il a réservé pour la fin des temps une recrudescence des attaques du diable (2).

Tel n'est pas l'avis de Allo, ni celui de Lavergne. Ce dernier écrit : « Bien que cette levée en masse des nations contre l'Église soit présentée (symboliquement) comme rompant subitement

(1) Cf. plus haut, p. 117-134.

(2) Tout en admettant, avec J. Wikenhauser, le parallélisme entre Ézéchiel et l'Apocalypse, nous ne suivons pas cet auteur quand il propose de voir annoncée ici la résurrection corporelle des martyrs et d'eux seuls. E.-B. Allo a soumis cette exégèse à une critique pénétrante et pertinente dans la recension de l'ouvrage de Wikenhauser, dans la *Revue biblique*, t. XLI, 1932, p. 304-305.

une longue période de paix, il s'agit d'événements alternatifs ou même simultanés. » (1) Si, en effet, la fin des Bêtes amène la parousie, il semble qu'il ne reste plus de place pour l'invasion de Gog et de Magog. Mais ne faut-il pas remarquer que les ennemis de la Femme sont le Dragon, les Bêtes et la Prostituée et qu'entre le châtiment de la Prostituée et la fin, il y a, au jugement de Allo lui-même, un intervalle de temps. Puisqu'il n'y a qu'une parousie, le millénium est exclu, soit. Mais, l'unité de la parousie est compatible avec une différence de temps entre le châtiment des Bêtes et celui du Dragon. Si l'on se refuse à l'admettre, on peut supposer qu'à la fin des temps, les Bêtes et les nations exerceront synchroniquement leur hostilité contre le royaume de Dieu.

En tous cas, le Dragon, enchaîné pendant le règne de Jésus et des saints qui va de l'ascension à la fin du monde, sera remis en liberté aux jours précédant immédiatement la parousie. Par l'égarement des nations de Gog, et de Magog, qui sont aux quatre coins de la terre, Jean a voulu symboliser l'activité perverse du démon. Les Synoptiques dans leur apocalypse, et saint Paul dans sa révélation de l'homme du péché, l'avaient décrite avant lui. Comme eux, le voyant de Patmos réserve pour la fin du monde, une recrudescence de l'iniquité et de l'activité démoniaque.

§ 3. — Les Bêtes

Les suppôts de Satan sur terre sont la Bête qui monte de la mer et la Bête qui monte de la terre. Avant d'en étudier le symbolisme, groupons les traits sous lesquels l'Apocalypse les présente.

I. — Dans la première section de la seconde partie de l'Apocalypse, à la cinquième trompette qui correspond à la première malédiction, Jean voit sortir de l'abîme une foule de démons sous forme de sauterelles fantastiques. Elles tourmentent les hommes non marqués du signe de l'Agneau (2). La sixième trompette ne quitte pas tout-à-fait le monde des esprits. Elle

(1) E.-B. Allo, *L'Apocalypse*, p. 299-301 ; C. Lavergne, *L'Apocalypse*, p. 138.
(2) *Apoc.*, IX, 1-11.

annonce la guerre qu'ils font à l'humanité, dont un tiers périt (1). A cet endroit, se place l'intermède du petit livre ouvert, contenant les décrets non plus sur le monde entier mais sur l'Église (2). Celle-ci a échappé au massacre et Jean lui oppose le reste des nations encore en vie : « Des nations, des peuples et des langues et des rois nombreux, qui ne se repentirent même pas des œuvres de leurs mains, pour ne plus adorer les démons, et les idoles d'or, et celles d'argent et celles de bronze et celles de pierre, et celles de bois, qui ne peuvent ni regarder, ni entendre, ni marcher. Et ils ne se repentirent pas de leurs meurtres, ni de leurs maléfices, ni de leur fornication, ni de leurs vols. » (3) Telle est la situation au début de l'époque où sonne la sixième trompette. Or, à la fin de cette époque, équivalent à la fin du deuxième malheur, le monde plongé dans la crainte rend gloire au Dieu du ciel et la septième trompette établit la domination éternelle du Christ (4). Que s'est-il passé entre les guerres infernales et la reconnaissance de Jésus par toutes les nations ? Pendant trois ans et demi, deux témoins du Christ ont exercé dans la ville sainte leur action apostolique sous la protection de Dieu ; mais, après ce temps, voici que la Bête qui monte de l'abîme apparaît soudain, guerroie contre eux, les vainc et les met à mort. A cette nouvelle, les peuples entrent en joie ; mais après trois jours et demi, les deux témoins ressuscitent. Ce miracle opère la conversion générale, ce que n'avaient pu faire ni les troubles de la nature, ni les révolutions, ni les châtiments du vice, ni les massacres des guerres (5).

Cette brève intervention de la Bête serait incompréhensible sans la description du chapitre XIII. Après avoir présenté Satan et décrit ses luttes contre le ciel et les chrétiens, Jean expose en détail cette activité diabolique. Le Dragon, précipité du ciel sur l'arène, au bord de la mer, fait monter de l'abîme une Bête à dix cornes ornées de diadèmes et à sept têtes sur lesquelles on lit des noms de blasphème. La Bête a l'aspect d'une panthère, mais ses pieds ressemblaient à des pieds d'ours, et sa bouche à une gueule de lion. Une des têtes est comme égorgée, mais sa

(1) *Apoc.*, IX, 13-21.
(2) *Apoc.*, X, 1-11.
(3) *Apoc.*, IX, 20-21.
(4) *Apoc.*, XI, 15-18.
(5) *Apoc.*, XI, 1-13.

plaie a été guérie. Une fois sortie de la mer, le Dragon lui donne sa puissance, son trône et une grande autorité. La terre entière s'émerveille à sa vue. Grâce à l'autorité reçue du Dragon, elle possède une force terrible de séduction. Les hommes se prosternent « devant le Dragon » et devant la Bête, en disant : « Qui est pareil à la Bête, et qui peut guerroyer avec elle ? » Celle-ci blasphème contre Dieu et les saints, elle remporte même la victoire, si bien que tous les habitants de la terre, dont le nom ne se trouve pas écrit depuis la fondation du monde dans le livre de vie de l'Agneau égorgé, se mettent sous son autorité et l'adorent (1).

La seconde Bête monte de la terre. Elle a deux cornes, pareilles à un agneau, et elle parle comme un dragon. Elle tient son autorité de la première Bête et tâche de faire adorer par la terre et ceux qui l'habitent la première Bête « dont la plaie mortelle a été guérie ». Par des prodiges, elle égare les hommes et les pousse à élever une statue à la Bête qui a la plaie de l'épée et qui a survécu. Elle anime même cette statue et la fait parler. Tous ceux qui l'adorent reçoivent une empreinte sur la main droite et sur le front, en sorte que personne ne puisse acheter ou vendre sinon celui qui porte l'empreinte, le nom de la Bête, ou le chiffre de son nom. Ce chiffre est 666 (2).

Au cours de ses révélations sur le résultat de la lutte entre l'Église, Satan et les Bêtes, Jean associe à celles-ci une ville : Babylone. Dans une vision préparatoire au déversement des coupes, en face de l'Agneau, il présente le Dragon, les Bêtes et Babylone. L'humanité est divisée en deux camps : d'un côté, les bienheureux, et de l'autre, les adorateurs de la Bête et de son image (3). Avec le déversement des coupes, commence le châtiment de ceux qui portent l'empreinte de la Bête et qui se prosternent devant son image. Bientôt, leur supplice devient affreux. A la cinquième coupe, versée sur le trône de la Bête et sur son royaume, ses fidèles se mâchent la langue à force d'affliction et blasphèment le Dieu du ciel (4). A la sixième coupe, l'Euphrate, barrière naturelle à la dernière ruée des peuples qui viennent du Levant, disparaît. Jean voit le Dragon, la Bête et

(1) *Apoc.*, XIII, 1-8.
(2) *Apoc.*, XIII, 11-18.
(3) *Apoc.*, XIV, 14-19.
(4) *Apoc.*, XVI, 10-11.

le Faux-Prophète émettre par la bouche, trois esprits impurs comme des grenouilles, qui, par des signes prodigieux, vont rassembler tous les rois pour la guerre du grand jour de Dieu, le Tout-Puissant (1). A la septième coupe, les châtiments annoncés se réalisent (2).

Avant de décrire le châtiment de la grande ville, Babylone la Grande, le voyant reçoit sur elle des précisions utiles. C'est une courtisane, assise sur d'abondantes eaux, avec laquelle ont forniqué les rois de la terre. Cette Femme, assise sur « une Bête » écarlate à sept têtes et dix cornes, couverte de noms de blasphèmes, est montrée à Jean dans un désert. Elle est enveloppée de pourpre et d'écarlate, parée d'or, de pierres précieuses et de perles. Dans sa main, elle tient un calice d'or, plein d'abomination et des impuretés de sa fornication. Sur son front un nom est écrit, — mystère, — « Babylone la Grande », la Mère des courtisanes et des abominations de la terre. Cette femme s'enivre du sang des saints et des martyrs de Jésus. Le voyant s'émerveille et l'ange lui explique le mystère de la femme et de la Bête qui la porte et qui était, n'est plus et aura son avènement. La femme est assise sur sept têtes de la Bête, c'est-à-dire sur sept montagnes, mais ces sept têtes sont en même temps sept rois. Si elle fut, n'est plus et sera, c'est que de ces sept rois, cinq sont tombés, un existe et l'autre n'est pas encore venu ; elle-même sera d'ailleurs un huitième roi, qui est pourtant d'entre les sept. Les dix cornes de la Bête sont dix rois qui reçoivent leur puissance, au moment du triomphe de la Bête. Ils combattront contre l'Agneau, qui les vaincra. Les eaux sur laquelle la courtisane siège sont les peuples, les foules, les nations et les langues qui lui sont soumis. Les dix cornes haïssent et ruinent la courtisane et se mettent au service de la Bête (3).

Après les indications sur le symbolisme de la Bête, Jean décrit le grand jugement de Dieu. Les fléaux s'abattent d'abord sur la grande ville, siège des démons, qui sert de retraite à tout esprit impur, avec qui ont forniqué toutes les nations et les rois de la terre et dont le luxe a enrichi les marchands. Que le peuple de Dieu en sorte et attire sur elle la vengeance divine. Les rois, les marchands, les pilotes poussent

(1) *Apoc.*, XVI, 12-16.
(2) *Apoc.*, XVI, 17-21.
(3) *Apoc.*, XVII, 1-18.

des lamentations devant la ruine de la Ville ! Les saints, les apôtres et les prophètes sont appelés à se réjouir de la victoire de Dieu et de l'Agneau. La Courtisane châtiée, le Christ sévira contre les Bêtes. Elles se rassemblent avec les rois de la terre et leurs armées, mais le Fidèle et Véridique cavalier au cheval blanc jette la bête et le Faux Prophète dans l'étang de feu embrasé de soufre. Le reste de l'armée est mis à mort (1).

Tels sont les enseignements de Jean sur les Bêtes, leurs œuvres et leur fin. Le chapitre XVII se présente comme une explication ; mais tout en fournissant des éléments fort utiles à l'exégèse, il n'éclaircit guère le mystère dont le voyant de Patmos a entouré les ennemis du Christ et des saints. Trois points appellent spécialement notre examen : 1. les rapports des Bêtes avec les événements contemporains de Jean, c'est-à-dire avec l'histoire romaine ; 2. Les caractères de la perspective eschatologique dans laquelle l'auteur a fixé sa révélation ; 3. le rôle d'Antéchrist joué par les Bêtes.

II. — Le premier auteur connu qui, au XVI[e] siècle, par réaction contre l'exégèse fantaisiste du moyen âge, appliqua, d'une façon scientifique, les visions de l'Apocalypse à l'histoire de l'Église primitive, est un belge, Jean Henten, d'abord moine hiéronymite, ensuite Dominicain et professeur à la faculté de théologie de l'Université de Louvain. Son ouvrage date de 1545 (2).

(1) *Apoc.*, XVIII, 1-XIX, 21.

(2) Sur l'histoire de l'interprétation de l'Apocalypse par l'histoire contemporaine de Jean, voir : W. Bousset, *Die Offenbarung Johannis*, p. 49-119 ; R. H. Charles, *The Revelation of St. John*, t. I, p. CLXXXIII-CXC ; E.-B. Allo, *L'Apocalypse*, p. CCXVI-CCL ; H. Rongy, *Rome au chapitre XVII de l'Apocalypse*, dans la *Revue ecclésiastique de Liége*, t. XXIII, 1931, p. 31-37 ; Idem, *L'application de l'Apocalypse à l'Église primitive*, *ibid.*, p. 220-224. Sur l'interprétation elle-même, en dehors des commentaires spécialement, ceux de Bousset, Swete, Allo, Charles, Loisy, Lohmeyer, voir J. Sickenberger, *Die Johannesapokalypse und Rom*, dans la *Biblische Zeitschrift*, t. XVII, 1926, p. 270-282 ; E.-B. Allo, *Aspects nouveaux du problème johannique à propos d'un commentaire récent de l'Apocalypse*, dans la *Revue biblique*, t. XXXVII, 1928, p. 37-62; 198-220; A. Wikenhauser, *Der Sinn der Apokalypse*, p. 16-25 ; E.-B. Allo, recension du précédent, dans la *Revue biblique*, t. XLI, 1932, p. 302-304. J. Henten premier représentant au XVI[e] siècle de l'explication des Bêtes par les événements de l'histoire de la primitive Église, n'est pas un Jésuite comme l'ont dit W. Bousset (*Die Offenbarung Johannis*, p. 93) et E.-B. Allo (*L'Apocalypse*, p. CCXXXVI). H. Rongy (*L'application de l'Apocalypse à l'Église primitive*, p. 220-221) a rétabli la véritable identité de Henten. C'est à Henten que fut confiée l'édition de

Le jésuite espagnol Salmeron, qui a séjourné en Belgique de 1557 à 1558, comme secrétaire du cardinal Caraffa, nonce extraordinaire à Bruxelles et qui a pu connaître le travail de Henten, se consacre à la même tâche dès 1604 (1). Son compatriote et confrère Alcazar reprend les suggestions de ses deux prédécesseurs et assure à leur exégèse un très grand succès (2). Hugo Grotius s'en inspirera et Bossuet se fera son disciple (3). Après ces adhésions retentissantes, d'autres marcheront sur leurs traces. Voici, d'après Bossuet, l'essentiel du système :« Un grand Empire est ici représenté à saint Jean, sous la figure d'une Bête et c'est l'Empire Romain, ou, pour mieux dire, c'est Rome même, maîtresse du monde, païenne, et persécutrice des saints, qui veut répandre son idolâtrie dans toute la terre ; ou, ce qui est au fond la même chose, c'est l'idolâtrie romaine, comme étant la religion du plus grand Empire, et de la ville la plus redoutable qui fut jamais. » (4) « La ville de Rome est manifestement désignée par le caractère des sept montagnes. » (5) Le dernier empereur prédit est Dioclétien, qui était « le premier des Empereurs, celui à qui l'Empire avait été donné d'abord, qui avait été au commencement le seul Empereur, qui avait fait tous les autres et qui en fut comme le père et la source, à qui même, après qu'il eut quitté l'Empire, on avait en quelque sorte conservé l'autorité de créer les autres. » (6). Bossuet rapporte les péripéties de la lutte entre Dieu et les Bêtes au temps de la dernière grande persécution romaine. La seconde Bête « est la philosophie, et en particulier la philosophie pythagoricienne qui venait au secours de l'idôlatrie romaine avec des paroles et des raisonnements pompeux, avec des prestiges et des faux miracles ;

la célèbre bible dite de Louvain : *Biblia latina ad vetustissima exemplaria recens castigata*, Louvain, 1547.

(1) Cf. H. Rongy, *L'application de l'Apocalypse à l'Église primitive*, p. 221. L'ouvrage de Henten est de 1545. La première édition de Salmeron, *In Johannis Apocalypsim praeludia*, semble être de 1602. Cf. H. Hurter, *Nomenclator litterarius recentioris theologiae catholicae theologos exhibens, qui inde a concilio tridentino floruerunt aetate, natione, disciplinis distinctus*, t. I, Innsbruck 1871, p. 155.

(2) Alcazar, *Vestigatio sensus Apocalypsis*, Anvers, 1614 et 1819.

(3) H. Grotius, *Adnotationes in Novum Testamentum*, Paris, 1644 ; J.-B. Bossuet, *L'Apocalypse avec une explication*, 2e édit., Louvain, 1741.

(4) J.-B. Bossuet, *ibid.*, p. 138.

(5) J.-B. Bossuet, *ibid.*, p. 139.

(6) J.-B. Bossuet, *ibid.*, p. 139.

avec toutes les sortes de divination qui étaient en usage dans le Paganisme. » (1) Le nombre de la Bête, 666, est égal à DIoCLes aUgUstUs (2). L'explication du chapitre XVII est en fonction de celle du chapitre XIII. La Bête et la femme ne désignent qu'une seule chose. Rome avec son empire. Les dix rois sont ceux qui ruinèrent Rome et démembrèrent l'empire, puis se convertirent au catholicisme (3). Après avoir épuisé ses vastes connaissances de l'antiquité pour y trouver de subtiles applications à la révélation johannique, Bossuet finit son commentaire du chapitre XVII par ces mots : « Quand on vient par tous ces progrès au chapitre XVII, on croit voir les cieux ouverts et tout le secret de la destinée de Rome révélé, et ramassant ensemble tous les traits et toute la suite, ce n'est plus une prophétie, mais une histoire. » (4)

Rongy a écrit de cette exégèse : « Il faut une bonne dose de courage pour lire ce fouillis d'argumentations historiques, et l'on ne passe plus son temps à les réfuter. » (5) Les torts les plus grands de cette explication sont : de méconnaître entre IV-XI et XII-XX, le jeu de la loi de récapitulation ; de dénier toute valeur eschatologique, ou peu s'en faut, au livre tout entier ; de rechercher sous des détails symboliques ou purement littéraires des allusions précises et de lire l'Apocalypse comme une histoire écrite d'avance. Mais, comme l'écrit l'évêque de Meaux lui-même dans son commentaire, « toute erreur est fondée sur quelque vérité dont on abuse » (6). La critique moderne a retenu des vues de cette école l'allusion certaine aux persécutions exercées par l'autorité romaine contre les chrétiens. Nous croyons cette opinion fondée. Nous nous efforcerons d'en établir les preuves et de la défendre contre certaines attaques récentes (7).

(1) J.-B. Bossuet, *L'Apocalypse*, p. 151.

(2) J.-B. Bossuet, *ibid.*, p. 151.

(3) J.-B. Bossuet, *ibid.*, p. 197.

(4) J.-B. Bossuet, *ibid.*, p. 213-214.

(5) H. Rongy, *L'application de l'Apocalypse à l'Église primitive*, p. 223. Le même auteur ajoute p. 224 : « Avant Bossuet, Alcazar avait déjà entraîné à sa suite Hammond qui fit connaître cette méthode en Angleterre, et Hervé. L'autorité de Bossuet rallia les commentateurs français du XVIII[e] siècle : Albert de Versé, 1703, Dupin, 1712, Calmet, 1725, et Lallemand, 1725. Au XIX[e] siècle, les manuels de Bacuez, de Schaefer et de Belser relèvent de cette méthode. En notre siècle, le P. Billot s'autorise encore de Bossuet. »

(6) J.-B. Bossuet, *ibid.*, p. 71.

(7) Notamment de Sickenberger et de Lohmeyer.

1. Premier argument. La Bête qui monte de la mer est à rapprocher des bêtes décrites par Daniel. Elle condense en elle les attributs de ces quatre animaux : l'agile férocité de la panthère, la force massive de l'ours, l'orgueil du lion et l'insolence de la bête innommée. Comme elles, elle monte de la mer (1). Mais c'est à la quatrième qu'elle ressemble le plus, celle dont Daniel écrit qu'« elle est effroyable et terrible et forte outre mesure ». Comme ce monstre horrible, elle a dix cornes. La petite corne de la bête de Daniel « a une bouche qui profère des paroles contre le Très-Haut et la petite corne fait la guerre aux saints et triomphe d'eux ». De même pour la Bête de Jean : « Il lui fut donné une bouche grandiloquente et proférant des blasphèmes » et « il lui fut donné de guerroyer avec les Saints, et de les vaincre ». Le temps de la Bête est de quarante-deux mois, qui correspondent aux trois ans et demi de Daniel. C'est le temps de la dernière calamité. Après sa défaite, la Bête de l'Apocalypse est jetée dans un étang de feu, comme le corps de la bête daniélique est anéantie et jetée au feu (2).

Wikenhauser soutient que Jean a voulu montrer dans sa description la réalisation de la prophétie de Daniel (3) Avec lui, il faut admettre que les visions de l'apocalypse de l'Ancien Testament exerçaient une très grande influence au premier siècle sur les traditions juives et chrétiennes. Nous avons montré plus haut les dépendances des apocalypses d'Esdras et de Baruch envers Daniel (4). Nous avons également signalé les réminiscences dans les Synoptiques et dans saint Paul (5). L'Apocalypse de Jean elle-même place en tête de ses visions un mot de Daniel : « Voici qu'il vient sur les nuées »(6), allusion au royaume messianique de Daniel qui remplace les autres royaumes de la terre. Le but de Jean est donc le même que celui de Daniel : montrer le remplacement des empires mauvais par le règne du Messie.

(1) DAN., VII, 2-8.

(2) DAN., VII, 7-8.

(3) A. WIKENHAUSER, *Der Sinn der Apokalypse*, p. 17-18.

(4) Cf. plus haut p. 185-186 ; 189. Pour FLAVIUS JOSÈPHE, voir *De Bello judaico*, VI, 5, 3 (édit. B. NIESE, Berlin, t. V, 1889, p. 551-554) ; *Antiquitatum judaicarum*, X, 10, 4 (édit. B. NIESE, Berlin, t. I, 1887, p. 374-376). Pour la littérature rabbinique voir H.-L. STRACK-P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, t. IV, p. 1001-1011.

(5) MATTH., XXIV, 15 ; MARC., XIII, 14 ; II *Thess.*, II, 3-4.

(6) DAN., VII, 13 ; *Apoc.*, I, 7.

Chez les deux, la fin de la Bête amène la venue du Christ. Ces prédictions n'en faisaient d'ailleurs qu'une seule, car ni les Juifs, ni les chrétiens ne considéraient les prophéties daniéliques comme accomplies par les exploits d'Antiochus Épiphane. Pour les Synoptiques, l'abomination de la désolation doit encore se produire. Il n'est pas douteux que Josèphe, l'Apocalypse d'Esdras et celle de Baruch, les rabbins et les Pères apostoliques ne considèrent la quatrième bête de Daniel comme le symbole de l'empire romain (1). Par conséquent, dans saint Jean comme dans Daniel, le symbole des Bêtes s'applique à des empires. De plus, puisque le règne de la quatrième Bête n'est pas envisagé comme passé, mais est regardé comme se réalisant dans l'empire romain, Jean a voulu décrire, sous le symbole de sa première Bête, l'action persécutrice de Rome (2).

(1) Voir A. WIKENHAUSER, *Der Sinn der Apokalypse*, p. 22-23.

(2) E.-B. ALLO (dans sa recension du livre de J. WIKENHAUSER, *Der Sinn der Apokalypse*, dans la *Revue biblique*, t. XLI, 1932, p. 304) remarque : « Il pousse trop loin, selon nous, la correspondance avec Daniel. Pour lui, du fait que les 42 mois (3 ans 1/2) de l'Apocalypse répondent à la « demi-semaine » de Daniel durant laquelle le sacrifice sera interrompu, et que la 1[re] Bête de l'Apocalypse doit être plongée dans l'Étang de feu comme celle de Daniel est brûlée, etc., Jean vivrait totalement dans l'Ancien Testament, tant pour le fond des idées que pour la forme ; sa « Bête de la Mer » représenterait « la dernière phase » du règne de la quatrième Bête de Daniel ; et, à tout prendre, l'Apocalypse pourrait s'appeler « le livre de Daniel du Nouveau Testament »... N'est-ce pas diminuer son inspiration spécifique chrétienne. Le livre de Daniel... a bien fourni à Jean des éléments symboliques de ses figures et des chiffres symboliques aussi ... mais les idées qu'ils recouvraient s'étaient fort modifiées en s'aggrandissant. Daniel bouchait pour ainsi dire la perspective du futur avec la persécution d'Antiochus Épiphane... ; puis la grande détresse, le triomphe, la résurrection (DAN., XII) semblaient suivre immédiatement... Les figures de Jean sont d'une ampleur inconnue jusqu'à lui, parce qu'elles embrassent une longue suite de siècles, pendant et après la domination de Rome. » La critique de Allo ne me paraît pas tout à fait pertinente. Elle porte sur deux points : 1. La réalité n'est pas la même sous des symboles identiques ; 2. la perspective courte chez Daniel est immense chez Jean. Nous verrons plus loin que l'on peut douter de la seconde affirmation. Quant à la première, il faut concéder que la réalité n'est pas la même pour Daniel que pour Jean mais pour les lecteurs de Daniel contemporains des lecteurs de l'Apocalypse de Jean, la Bête de l'un et de l'autre désignait Rome. Ce n'est cependant pas suffisant, et en cela nous sommes d'accord avec Allo, pour regarder l'Apocalypse johannique comme le livre de Daniel du Nouveau Testament. Jean est fort indépendant dans l'emploi des symboles. Daniel connaît quatre Bêtes, l'Apôtre les réduit à une seule qui a les attributs des quatre mais surtout ceux de la dernière. Jean n'a pas voulu montrer dans l'Empire romain la réalisation des prophéties daniéliques mais a eu recours aux symboles et à l'interprétation courante en son temps des visions daniéliques, pour désigner l'empire oppresseur.

2. Deuxième argument. La prostituée, la femme assise sur la Bête, et Babylone, la Grande Ville, semblent bien désigner Rome. Représenter une ville par une femme n'était pas un procédé étranger à l'apocalyptique. D'ailleurs Jean ne laisse planer aucun doute sur ses intentions. Pour lui, la Courtisane, c'est la Grande Ville, c'est Babylone (1). Il est peut-être exagéré de dire que dès le premier siècle, la désignation de Rome sous le symbole de Babylone fut courante ; cependant elle fut en usage tant chez les Juifs, que chez les chrétiens (2). Jean qualifie Babylone de la « Grande Ville ». La grandeur est une note presque inséparable de son nom (3). Le terme vient de Daniel, mais l'insistance semble intentionnelle. Or, dans les rabbins, l'expression כרך גדול, la grande ville, désigne toujours Rome même sans l'adjonction de שברומי « qui est dans Rome », laquelle se rencontre parfois (4). Les appellations de la Courtisane sont donc en faveur de l'identification de Babylone et de Rome. D'autres traits concourent à renforcer cet argument. La Bête a sept têtes, qui sont sept montagnes et la Femme est assise dessus (5). On songe naturellement aux sept collines de Rome. De plus, l'iniquité, le luxe, la domination sur les rois de la terre, le commerce, la navigation (6) s'entendent très bien si sous le nom de Babylone, on lit celui de la capitale du monde (7). Surtout il n'est pas difficile de lui appliquer les traits qui concernent la persécution. En admettant,

(1) *Apoc.*, XVII, 5.

(2) *Apoc. Baruch.*, XI, 1. Sur *Sib.*, V, 143, 149, R. H. CHARLES (*Apocrypha and Pseudepigrapha*, t. II, p. 400), E. KAUTZSCH (*Die Apokryphen und Pseudepigraphen*, t. II, p. 208), P. VOLZ (*Jüdische Eschatologie*, p. 75) émettent des doutes fondés ; *Sib.*, V, 158 semble bien être sûr. Les passages de IV ESD., III, 1, 2, 28, 31 ne sont pas certains ; cf. S. SZÉKELY, *Bibliotheca apocrypha*, p. 308 et R. H. CHARLES, *ibid.*, t. II, 561-562 ; de même pour VI ESDR., XV, 43, 46, 60 ; XVI, 1, bien tardif d'ailleurs, voir E. HENNECKE, *Neutestamentliche Apokryphen*, p. 397. La littérature rabbinique est beaucoup plus explicite ; cf. H.-L. STRACK-P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, t. III, p. 316 ; Sur I PETR., V, 13, voir J. FELTEN, *Die zwei Briefe des heiligen Petrus und der Judasbrief übersetzt und erklärt*, Ratisbonne, 1929, p. 35-35 ; 135.

(3) *Apoc.*, XIV, 8, XVI, 19a : ἡ πόλις ἡ μεγάλη ; XVI, 1, 9b ; XVII, 5, 18 ; XVIII, 2, 10, 21 Βαβυλὼν ἡ μεγάλη πόλις.

(4) *Dan.*, IV, 27 : בבל רבתא

(5) Cf. H.-L. STRACK-P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neueu Testament aus Talmud und Midrasch*, t. III, p. 816.

(6) *Apoc.*, XVIII, 9-19.

(7) H. B. SWETE (*Apocalypse of St. John*, p. 220) fait remarquer que l'allusion aux sept collines était un lieu commun des poètes latins. Il cite VIRGILE,

avec Irénée, que l'Apocalypse fut composée sous Domitien (1), la persécution de Néron avait déjà secoué l'Église et l'avait privée d'au moins deux chefs : Pierre et Paul. L'auteur écrit en exil, après avoir souffert pour sa foi à cause de la parole de Dieu et du témoignage de Jésus (2). Domitien n'est-il pas à mettre au nombre des persécuteurs? (3) Il est donc bien naturel que l'écrivain représente Babylone s'enivrant du sang des martyrs de Jésus, et qu'il montre sa chute (4) provoquant la joie des saints, des Apôtres et des prophètes, ceux-ci triomphant d'elle, après qu'elle a répandu leur sang et celui de tous ceux qui ont été égorgés sur la terre (5). D'ailleurs Babylone est une réalité

Enéide, VI, 781-783 (édit. G. JANELL, dans la *Bibliotheca Teubneriana*, Leipzig, 1920, p. 232) :

« Illa inclyta Roma,
Imperium terris, animos aequabit Olympo,
Septemque una sibi muro circumdabit arces. »

HORACE, *Carmen saeculare*, 7 (édit. FR. VOLLMER, *ibid.*, 1925, p. 102) :

« Dis, quibus septem placuere colles. »

PROPERCE, IV, X, 57 (édit. L. MUELLER, *ibid.*, 1885, p. 76) :

« Septem urbs alta jugis, toto quae praesidet orbi. »

OVIDE, *Tristia*, I, V, 69-70 (édit. R. EWALD-FR. W. LEVY, *ibid.*, t. III, fasc. 1, 1922, p. 16) :

« Sed quae de septem totum circumspicit orbem
Montibus, imperii Roma deumque locus. »

MARTIAL, IV, LXIV, 11-12 (édit. W. HERAEUS, *ibid.*, 1925, p. 99) :

« Hinc septem dominos videre montis
Et totam licet aestimare Romam. »

CICERO, *Ad Atticum*, VI, 5 : ἐξ ἄστεος ἑπταλόφου (édit. A. S. WESENBERG, *ibid.*, t. II, 1894, p. 86). Dans les *Livres Sibyllins* postérieurs ἑπτάλοφος est souvent appliqué à Rome : II, 18 ; XIII, 45 ; XIV, 168. H. COHEN (*Description des monnaies frappées sous l'empire romain communément appelées impériales*, Paris, 1859, t. I, p. 315 numéro, 375) signale une monnaie, grand bronze, de Vespasien, dont le revers représente Rome, sous la figure d'une femme assise sur sept collines ; au pied des collines, la louve allaitant Romulus et Rémus ; à droite le Tibre couché. Date 824 de Rome, 71 de Jésus-Christ. Reproduction gravée sur le titre de l'ouvrage.

(1) L'opinion d'Irénée est fort bien étudiée dans J. HOH, *Die Lehre des Hl. Irenäus über das Neue Testament*, dans les *Neutestamentliche Abhandlungen*, t. VII, fasc. 4-5, Munster-en-W., 1919, p. 55-56. Voir sur la question F. H. CHASE, *The Date of the Apocalypse. The Evidence of Ireneus*, dans *The Journal of Theological Studies*, t. XVI, 1907, p. 431 ; E.-B. ALLO, *L'Apocalypse*, p. CCIV.

(2) *Apoc.*, I, 9.

(3) Sur la persécution de Domitien, voir E.-B. ALLO, *ibid.*, p. CCVIII.

(4) *Apoc.*, XVIII, 21.

(5) *Apoc.*, XIX, 1-8.

contemporaine de Jean. L'explication des sept têtes, qui sont en même temps sept montagnes et sept rois, le prouve. En effet, de ces sept rois, cinq sont passés, *l'un existe*, l'autre n'est pas encore venu. Le roi existant, roi de Rome, possède également la royauté sur les rois de la terre : c'est l'empereur romain (1).

3. Troisième preuve. Le parallélisme avec Daniel et les attributions de la Prostituée prouvent que Rome n'est pas absente de l'Apocalypse. Nous atteignons le même résultat par l'étude des rapports de notre livre avec la légende de Néron *redivivus*. Rappelons la brièvement. Néron se suicida en 67, pour échapper aux poursuites du Sénat. Le peuple l'aimait. C'était le dernier empereur de la lignée de César, et Vespasien, son successeur, passa longtemps pour un intrus. La pitoyable disparition du grand empereur ne fut pas admise. Il n'était pas possible qu'un homme comme lui eût une telle fin. Aussi ornait-on sa tombe de lauriers et de couronnes comme si c'eût été le monument d'un vivant. Bientôt se répandit le bruit qu'il s'était enfui chez les Parthes et qu'il reviendrait à la tête d'une terrible armée. Lui-même l'avait annoncé autrefois. N'entretenait-il pas avec le roi des Parthes, Vologèse, des relations d'amitié ? Une prophétie ne lui avait-elle pas promis qu'il deviendrait roi d'Orient et aurait Jérusalem pour capitale ? (2) Ces croyances se répandirent si vite qu'en 69, sous l'empereur Othon, un faux Néron causa des troubles en Grèce et en Asie-Mineure (3). Sous Titus (4), un second, de son vrai nom Terentius Maximinus, secondé par

(1) *Apoc.*, XVII, 10.

(2) Sur la légende du retour de Néron, voir TH. ZAHN, *Die Offenbarung des Johannes*. Cet auteur avait déjà étudié la légende dans une étude qui date de 1886 *(Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und Leben*, 1886, p. 337 et suiv.). Voir aussi : NORDMEYER, *Der Tod Neros in der Legende. Festschrift des Gymnasiums zu Mörs*, 1896 ; pour l'étude des Livres Sibyllins, le meilleur travail reste celui de J. GEFFCKEN, *Studien zur älteren Nerosage*, dans les *Nachrichten von der königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse*, 1899, p. 440-462. Dans les commentaires voir W. BOUSSET, *Die Offenbarung Johannis*, p. 474 et suiv. ; R. H. CHARLES, *The Revelation of St. John*, t. II, p. 80-81 ; E.-B. ALLO, *L'Apocalypse*, p. 263-265.

(3) Voir TACITE, *Historiae*, II, 8 (édit. C. HALM, dans la *Bibliotheca Teubneriana*, Leipzig. 1901, t. II, p. 55) ; SUÉTONE, *Nero*, 40, 47, 57 (édit. M. IHM, *ibid.*, 1923, p. 250-251 ; 257).

(4) TACITE, *Historiae*, II, 8, 9 (*ibid.*, p. 55) ; DION CASSIUS, LXIV, 9 (édit. DINDORF, *ibid.*, 1864, t. IV, p. 68) ; ZONARAS, *Annales*, XI, 5 (édit. DINDORF, *ibid.*, 1870, t. III, p. 15-18).

le général parthe Artaban, se présenta sur les rives de l'Euphrate.

Les attestations de Tacite, de Suétone et de Dion Cassius ne laissent aucun doute sur la vogue dont jouit cette légende. Les Juifs et les chrétiens durent la connaître (1). Les Livres sibyllins et l'Apocalypse d'Isaïe, écrits composites judéo-chrétiens, en portent des traces. Le IV[e] *Livre de la Sibylle* sait qu'un grand roi venu d'Italie et matricide s'est enfui vers l'Euphrate et qu'il en reviendra à la tête des Parthes (2). Le V[e] *Livre de la Sibylle* (3) atteste que Néron n'est pas mort mais s'est réfugié chez les Parthes (4), d'où il reviendra pour remplir le monde de guerres et de sang (5). Mais déjà la légende se charge d'éléments adventices et se combine avec les prédictions de Daniel. Néron, comme la petite corne, défait trois têtes et monte à l'assaut de Jérusalem. De la sainte capitale sort le roi envoyé par Dieu pour lui barrer le chemin (6). Néron est donc ici Antéchrist. De l'avis unanime des critiques, ces textes datent des deux dernières décades du premier siècle et plus probablement de l'avant-dernière. Ils sont fondamentalement d'origine juive, quoique des interpolations chrétiennes aient pu s'y introduire. Une petite apocalypse chrétienne de la même époque, dans l'*Ascension d'Isaïe*, témoigne de conceptions plus avancées (7). Des visions découvrent au prophète la vie, la mort et la résurrection du Sauveur ; puis la mission et l'apostolat des Apôtres ; enfin, les signes d'un refroidissement de la charité : abandon de la doctrine, de la foi, de la pureté ; luttes fraternelles, amour des honneurs même chez les presbytres, vanité et acception de personnes, affaiblissement de l'esprit prophétique. Après ces signes de la fin, arrive la consommation du monde. Béliar, le grand prince, le roi de ce monde, qui l'a dominé depuis son existence, descendra de son firmament sous la forme d'un homme roi d'iniquité, meurtrier de sa mère,

(1) ZONARAS, *Annales*, XI, 12 (édit. DINDORF, dans la *Bibliotheca Teubneriana*, Leipzig, 1870, t. III, p. 37-40) ; SUÉTONE, *Nero*, 57 (édit. M. IHM, *ibid.*, 1923, p. 259) ; TACITE, *Historiae*, I, 2 (édit. C. HALM, *ibid.*, 1901, t. II, p. 1-2).

(2) *Sib.*, IV, 119-120, 137-139.

(3) *Sib.*, V, 1-51 ; 100-110 (?) ; 123 et suiv. (?) ; 215-246 ; 361 et suiv.

(4) *Sib.*, V, 143.

(5) *Sib.*, V, 361.

(6) *Sib.*, V, 100-110.

(7) Voir E. TISSERANT, *Ascension d'Isaïe. Traduction de la version éthiopienne avec les principales variantes des versions grecques, latines et slaves. Introduction et notes*, dans les *Documents pour l'étude de la Bible*, Paris, 1909, p. 108-126.

roi de ce monde. Il persécutera les plantations des douze Apôtres du Bien-Aimé ; l'un d'entre eux sera livré entre ses mains. Toutes les puissances du monde lui obéissent. A sa parole, le soleil se lève pendant la nuit et la lune paraît en plein midi. Sa puissance est sans bornes. Il parle et agit comme le Bien-Aimé et dit : « C'est moi qui suis le Seigneur, et avant moi personne ne fut. » Ses disciples sont nombreux. Ils lui offrent des sacrifices, le servent et prétendent qu'en dehors de lui, il n'y a pas d'autre Seigneur. Même parmi les chrétiens, il y aura de nombreux apostats. Partout Béliar fera des miracles et érigera son image. Il dominera trois ans, sept mois et vingt-sept jours. Le peu de fidèles, qui resteront fermes dans leur foi, fuiront de désert en désert, dans l'attente de la parousie. Mais après 1332 jours, le Seigneur, avec ses anges et avec les armées des Saints, viendra du septième ciel et entraînera dans la Géhenne Béliar et ses armées (1). Dans cette apocalypse, que nous croyons postérieure à l'Apocalypse de Jean, Néron est l'incarnation du Diable, de Béliar, le chef des démons. Il n'est pas dit que Néron soit mort, mais rien non plus n'indique le contraire. En tout cas, la légende de son retour a servi pour la description de la venue de l'Antéchrist.

Connue et utilisée par les Juifs et les chrétiens, la légende de Néron *reversurus* ou *redivivus* a-t-elle été utilisée par le voyant de Patmos ? Plusieurs fois, il dit de la Bête qu'elle a été, qu'elle n'est plus et qu'elle sera (2). Dès la présentation, il voit ressusciter une de ses cornes blessée à mort et qui symbolise un roi (3). On comprendrait de même que, tout en faisant partie des sept rois figurés par les cornes, Néron soit le symbole du huitième. Le faux Néron qui opéra en Asie-Mineure, fin 68, exerça son activité dans les milieux où l'Apocalypse fut écrite. C'est Néron qui a donné à Rome son caractère antichrétien (4). Par la chute

(1) *Ascens. Isai.*, III, 13-IV, 18.

(2) Voir *Apoc.*, XIII, 12-17 ; XVII, 8, 11.

(3) *Apoc.*, XIII, 312, 14.

(4) Il est bon de relire les passages de Tacite et de Suétone : TACITE, *Annales*, XV, 44 (édit. C. HALM, dans la *Bibliotheca Teubneriana*, Leipzig, 1701, t. I. p. 339) : « Non ope humana, non largitionibus principis aut deum placamentis decedebat infamia, quin jussum incendium crederetur. Ergo abolendo rumori Nero subdidit reos, et quaesitissimis poenis affecit quos per flagitia invisos vulgus Christianos appellabat... Igitur primum correpti qui fatebantur, deinde indicio eorum multitudo ingens haud proinde in crimine incendii quam odio humani generis conjuncti (convicti) sunt. Et pereuntibus addita ludibria, ut ferarum tergis contecti laniatu canum interirent, aut crucibus affixi, aut flammandi, atque ubi defecisset dies in usum nocturni luminis urerentur. Hortos

de cette tête, la bête n'est plus, c'est-à-dire Rome ne persécute plus ; mais elle reviendra en redevenant persécutrice. Il nous semble donc probable que Jean a connu et employé la légende de Néron *redivivus* dans sa description de la Bête. Rien ne prouve cependant qu'il ait cru à la légende. C'est même fort improbable. Tout est symbole dans la description des Bêtes. Mais en faisant allusion à une croyance généralement connue et reçue, il caractérisait la Bête par le souvenir d'un tyran cruel et du premier persécuteur des chrétiens. De plus, il obtenait par là une antithèse avec les attributs de Dieu et du Christ. Alors que la Bête a été, n'est plus et sera, Dieu et le Christ ont été, sont et seront (1). De même la blessure guérie est une contrepartie de la mort et de la résurrection du Christ. Nous estimons donc probable, étant donnée la convergence de nos preuves, l'allusion à la légende de Néron ; et cette allusion crée un argument de plus en faveur de l'opinion qui voit, dans la Bête montant de l'abîme, l'empire romain.

4. Quatrième argument. L'étude du chiffre de la Bête corrobore singulièrement ces conclusions. « Ici est la sagesse ! Que celui qui a de l'intelligence calcule le chiffre de la Bête ! Car c'est un chiffre humain. Et son chiffre est six-cent-soixante-six. » (2)

Les Livres Sibyllins empruntent aux Grecs et aux Romains ce procédé cryptographique : au lieu d'écrire un nom en toutes lettres, on se contente de donner un chiffre correspondant à la valeur numérique des lettres additionnées : c'est de la gématrie (3). Sept était le nombre parfait, répondant à la totalité

suos ei spectaculo Nero obtulerat et circense ludicrum edebat, habitu aurigae permixtus plebi vel curriculo insistens. Unde quamquam adversus sontes et novissima exempla meritos miseratio oriebatur, tamquam non utilitate publica sed in saevitiam unius absumerentur. » SUÉTONE, *Nero*, 16 (édit. M. IHM, dans la *Bibliotheca Teubneriana*, Leipzig, 1923, p. 43) : « Multa sub eo et animadversa severe et coercita... afflicti suppliciis Christiani, genus hominum superstitionis novae ac maleficae. »

(1) *Apoc.*, I, 4.

(2) *Apoc.*, XIII, 18.

(3) Citons quelques études particulières sur le chiffre de la Bête : W. E. BEET, *The Number of the Beast*, dans l'*Expositor*, sér. VIII, t. XXI, 1921, p. 18-32 ; G. BRUSTON, *La tête égorgée et le chiffre* 666, dans la *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, t. V, 1904, p. 258-261 ; C. CLEMEN, *Nochmals die Zahl des Tieres, Apok.*, XIII, 18, *ibid.*, t. XI, 1910, p. 204-223 ; P. CORSSEN, *Die Zahl des Tieres, Apoc.*, XIII, 18, *ibid.*, t. II, 1901, p. 109-114 ; IDEM, *Noch einmal die Zahl des Tieres in der Apokalypse, ibid.*, t. III, 1902, p. 238-242 ;

d'une chose. Il revient souvent dans l'Apocalypse : sept esprits(1), sept églises (2), sept lettres (3), sept yeux de l'Agneau (4), sept sceaux (5), sept anges (6), sept trompettes (7), sept tonnerres (8), sept coupes (9),sept têtes du Dragon et de la Bête (10). L'adjonction d'une unité marque la surabondance de la perfection et le retranchement d'une unité indique la rupture irrémédiable de la perfection. Jésus a un nom de bonheur et de perfection. I = 10 ; H = 8 ; Σ = 200 ; O = 70 ; U = 400 ; Σ = 200 : total 888. La bête au contraire, et l'antithèse pourrait bien être voulue, a comme chiffre : 666, nombre de malheur, de perversité et d'iniquité. L'intention d'opposer les deux chiffres est d'autant plus probable qu'à l'indication de ce chiffre succède immédiatement la présentation de l'Agneau (11). Toutefois le symbolisme ne semble pas s'arrêter là. Jean lui-même, en faisant appel à l'intelligence de ses lecteurs, semble les inviter à aller plus loin. Quand il est sur le point de nommer la ville par son vrai nom, il écrit « mystère » (12). Cependant il s'agit d'un cas bien concret. Ne sommes-nous pas ici en présence du même cas ? Son invitation a excité le zèle des commentateurs et les hypothèses fourmillent sans qu'aucune parvienne à s'imposer définitivement (13). La clef du chiffre a été perdue très tôt. Irénée s'avoue

IDEM, *Die Entstehung der Zahl*, 666, dans la *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, t. V, 1904, p. 86-88 ; IDEM, *Zur Verständigung über Apok*, XIII, 18, *ibid.*, t. IV, 1909, p. 264-267 ; W. HADORN, *Die Zahl* 666, *ein Hinweis auf Trajan*, *ibid.*, t. XIX, 1919, p. 11-29 ; A. H. MC. NEILE, *The Number of the Beast*, dans le *Journal of Theological Studies*, t. XIV, 1913, p. 443-444 ; E. VISCHER, *Die Entstehung der Zahl* 666, *ibid.*, t. V, 1904, p. 84-86 ; G. A. VAN DEN BERGH VAN EYSINGA, *Die in dem Apok. bekämpfte Gnosis*, *ibid.*, t. XIII, 1912, p. 293-305. Parmi les commentaires, voir surtout R. H. CHARLES, *The Revelation of St. John*, t. I, p. 364-367 ; E.-B. ALLO, *L'Apocalypse*, p. 193-194 ; 210-215.

(1) *Apoc.*, I, 4 ; V, 6.
(2) *Apoc.*, I, 4.
(3) *Apoc.*, II-III.
(4) *Apoc.*, V, 6.
(5) *Apoc.*, V-VIII, 1.
(6) *Apoc.*, VIII, 2.
(7) *Apoc.*, VIII, 2.
(8) *Apoc.*, X, 3.
(9) *Apoc.*, XV-XVI.
(10) *Apoc.*, XII, 3 ; XIII, 1.
(11) *Apoc.*, XIV, 1-5.
(12) *Apoc.*, XVII, 5.
(13) On a souvent cherché très loin et l'histoire de l'exégèse de ce verset serait fort divertissante, si on l'entreprenait. Je m'arrête a deux cas. Un Juif

déjà réduit à des conjectures (1). Ne retenons que les plus plausibles.

Une hypothèse qui eut un certain succès, proposait de voir dans le chiffre 666, le mot DICLUX, *dic-lux*, l'Antéchrist se présentant comme un ange de lumière. Ce mot est formé de lettres ayant la valeur numérique du nom de Dioclétien : DIoCLes aUgUstUs ; on joint deux U pour obtenir X et la somme fait DCLXVI = 666, par interversion *Diclux*. « Cette explication, dit Allo, admise par Bossuet, qui appliqua le chiffre à Julien l'Apostat, comme à un Dioclétien ressuscité, atteste au moins, si recherchée et arbitraire qu'elle puisse être, la très ancienne préoccupation de découvrir un empereur individuel. » (2)

Écartons de même un certain nombre de conjectures qui ne répondent pas aux exigences du texte. Corssen estime que le chiffre 666 cache deux noms distincts, celui de la Bête et celui de l'empereur. Les deux ont la même valeur numérique. C'est un cas d'isopséphie stricte. Mais « l'homme est, en réalité, la bête dont il s'agit », ou tout au moins un de ses aspects (3). Irénée proposait faute de mieux, *Λατεῖνος*, *Εὐάνθας* ou *Τειτάν* (4). Clemen y lit *ἡ λατινὴ βασιλεία*, équivalant à 666, ou *ἡ ἰταλὴ βασιλεία* égal à 616 (5). Deissmann a émis la conjecture *Καῖσαρ θεός* (6). Toutes ces solutions ont le tort de proposer un nom qui

disait à F. W. Albright que 666 était le chiffre de Trotzky, car תרום = 400 + 200 + 6 + 60 ; sky ne compte pas ! Voir F. W. Albright, *Contribution to Biblical Archaeology and Philology. III. Gog and Magog*, dans le *Journal of Biblical Literatur*, t. XLIII, 1924, p. 378-379 et H. C. Hoskier (*Concerning the text of the Apocalypse*, Londres, 1929, t. II, p. 365) écrit : « Melius nostro tempore explicavit rem vir clarissimus F. Trowardius (*The Hidden Power*, 1922, cap. « Separation and Unity », pp. 129-140) uti numerus imperfectus 666 666 ad infinitum, numerus (dicimus) quasi imperfectibilis erat et est et in se et per se erit. Absque enim tertia parte trinitatis, circuli perfecti, dicimus Spiritus Sanctus vel afflatus divini « Ruah » (333 333), nunquam, — *εἰς αἰώνας αἰώνων*, possibile est attingere ad Deum Unitatis et Veritatis (= 1.000.000). Hinc nomina: *κακός ὁδηγός*, *ἀληθής*, *βλαβερός* et *ἀμνός ἄδικος* non inepti sunt ad distinguendum inter dualitatem imperfectam (666) et Trinitatem perfectam, id est Circulum geometricum ubi habitat Deus in medio — in centro (vel *ἐν τῷ ὀμφαλῷ*) — ejus, *ὁ Γεωμετρικός* Universi, Spiritus Veritatis contra spiritum negationis et contra principium disjunctionis a Patre Deo. »

(1) Irénée, *Adversus Haereses*, V, 30, 2 (PG, VII, 1205).

(2) E.-B. Allo, *L'Apocalypse*, p. 212.

(3) Corssen a proposé cette solution dans plusieurs études, citées plus haut.

(4) Irénée, *ibid.*, V, 30, 3. (PG, VII, 1205-1206).

(5) C. Clemen, *Nochmals die Zahl des Tieres*, p. 204-223.

(6) A. Deissmann, *Licht vom Osten*, 4e édit., Tubingue, 1923, p. 237.

n'est pas celui d'un homme déterminé (1). La même raison fait rejeter la combinaison de Lohmeyer. Pour cet auteur, 666 est un nombre triangulaire, c'est-à-dire que la somme des nombres de 1 à 36 est 666, comme 36 est le chiffre triangulaire de 8. Donc 666 = 36 = 8. Or, 8 est le chiffre de la Bête qui, comprise dans les sept, est néanmoins le huitième empereur (2).

D'autres conjectures qui proposent un nom d'homme, sont également dénuées de probabilité. Grotius, suivi par W. Hadorn, trouve le nom de Trajan (3) ; Völter s'arrête à Trajan et à Hadrien (4). Mais ces auteurs supposent l'utilisation par Jean d'une source de l'époque à laquelle appartiennent ces empereurs. C'est bâtir sur du sable. D'autres en plus grand nombre s'arrêtent au nom de Caligula, *Γάϊος Καῖσαρ*. Cette conjecture ne rend compte que du nombre 616, le moins bien attesté (5), et suppose à son tour une source du temps de Caligula.

La moins sujette à de trop graves difficultés reste celle qui lit le nom de César Néron en lettres hébraïques ; קסר נרו = 616 d'après la forme latine, ou קסר נרון = 666 d'après la forme grecque. Les raisons qu'on a fait valoir contre elle sont les suivantes 1. En *scriptio plena*, il faut écrire קיסר et non קסר, ce qui donnerait 676. Cet argument n'est plus guère invoqué car on admet que l'écriture défective était reçue et que Jean a pu la choisir pour arriver au chiffre symétrique et symbolique de 666. 2. Pour arriver au nom de César Néron, il faut, dans un écrit grec, destiné à des Grecs ignorant l'hébreu, recourir à un alphabet hébraïque. Cependant Irénée a employé le même alphabet pour une gématrie semblable (6), et Bousset fait remarquer qu'un judéo-chrétien, imbu d'apocalyptique juive, écrivant à des communautés où les procédés du genre devaient être courants, a pu se servir d'un alphabet autre que l'alphabet grec (7). Il ne reste pas moins, comme le dit avec raison Allo, que l'Apôtre aurait dû « les avertir qu'il se servait de chiffres aussi inusités pour eux » (8).

(1) *Apoc.*, XIII, 18 ; *ἀριθμὸς γὰρ ἀνθρώπου ἐστίν*.
(2) E. Lohmeyer, *Die Offenbarung des Johannes*, p. 115-116.
(3) W. Hadorn, *Die Zahl 666, ein Hinweis auf Trajan*, p. 11-19.
(4) D. Völter, *Die Offenbarung Johannis*, Strasbourg, 1904, *in h. loc.*
(5) Le chiffre 666 n'est attesté que par C et quelques textes perdus critiqués par Irénée, *Adversus Haereses*, V, 30, 3 (PG, VII, 1205-1206).
(6) Irénée, *ibid.*, II, 24, 2 (PG, VII, 788-791).
(7) W. Bousset, *Die Offenbarung Johannis*, p. 370.
(8) E.-B. Allo, *L'Apocalypse*, p. 213.

3. Le chiffre du nom, s'il s'agit de Néron, n'apprendrait rien sur le caractère de la Bête. Celle-ci n'est pas uniquement Néron, ni quelque autre empereur en particulier. L'idée que l'esprit de Néron anime la Bête est possible, mais certains la trouvent recherchée et inutile. Il est dit, en effet, ailleurs en toutes lettres que la Bête persécute les chrétiens (1), mais cette raison n'est pas péremptoire. Le souvenir de Néron et l'application de son nom à l'animal persécuteur le rendent encore plus odieux. En outre, il n'est pas étonnant de rencontrer deux fois la même idée dans l'Apocalypse. Les difficultés soulevées ne sont donc pas décisives, Par ailleurs, des indices sérieux sont en faveur de l'équivalence du chiffre avec César Néron. 1. Cette conjecture rend compte de la double transmission manuscrite 666 et 616. 2. L'emploi d'un alphabet étranger ne devait pas surprendre les destinataires. On a retrouvé des cas semblables dans les papyrus magiques et les Grecs de l'empire forgeaient au besoin des noms sémitiques pour révéler quelque chose de très mystérieux (2). 3. Dans le même chapitre, il y a probablement une allusion à la légende de Néron *redivivus*. Le nom de l'empereur a pu porter Jean à faire de la gématrie (3). 4. Il n'est pas étonnant que le nombre de la bête soit un chiffre d'homme. D'abord présentée comme distincte de ses têtes plus loin elle est identifiée avec l'une d'entre elles (4). La formule *ἀνθρώπου ἀριθμός*, pourrait à la rigueur signifier que le chiffre de la Bête est calculable, à la portée de l'homme. Mais sa signification ordinaire est bien : nombre d'homme, c'est-à-dire un chiffre correspondant au nom ou à la qualité d'un homme (5). Lohmeyer soutient le premier sens et l'appuie sur un mauvais argument repris à Gunkel (6). Pour eux, de même que *μέτρον ἀνθρώπου* (7) signifie une mesure à la portée d'un homme, de même l'*ἀριθμὸς ἀνθρώπου* doit s'entendre d'un chiffre calculable. Aucune analogie entre les deux. Là il ne s'agit pas de secret. Jean établit une antithèse entre une mesure hu-

(1) *Apoc.*, XIII, 6.
(2) A. DEISSMANN, *Licht vom Osten*, p. 237-240.
(3) *Apoc.*, XIII, 3.
(4) *Apoc.*, XIII, 12, 14 ; XVII, 11.
(5) *Apoc.*, XIII, 18. Cf. E.-B. ALLO, *L'Apocalypse*, p. 193-194 ; R. H. CHARLES, *The Revelation of St. John*, t. II, p. 365.
(6) H. GUNKEL, *Schöpfung und Chaos*, p. 376 ; E. LOHMEYER, *Die Offenbarung des Johannes*, p. 115.
(7) *Apoc.*, XXI, 17.

maine et la Jérusalem céleste. De plus, il est inutile de noter que le chiffre est calculable. Comme le dit Charles, il serait « souverainement absurde » de donner un nombre qui ne serait pas intelligible (1). Enfin, il n'est nullement nécessaire que l'auteur ait écrit *ἀριθμὸς ἑνὸς* ou *τινὸς ἀνθρώπου*, car le grec se passe facilement de ces déterminatifs (2). Par conséquent le chiffre de la Bête, 666, est probablement la désignation, selon le procédé de gématrie, du nom de César Néron. Non seulement la légende de son retour mais aussi le chiffre de son nom se trouvent attachés à la Bête qui monte de l'abîme. Cela montre que la Bête n'est pas entièrement distincte de la puissance persécutrice contemporaine de Jean.

Le parallélisme de la Bête apocalyptique avec la quatrième bête de Daniel, les caractères de la courtisane, l'utilisation de la légende du retour de Néron, l'équivalence entre le chiffre du nom de Néron et celui de la Bête semblent donner un fondement solide à l'interprétation du symbolisme des Bêtes par des entités de l'histoire contemporaine de Jean. Toutefois, ces arguments n'ont pas tous la même portée. Le premier prouve que Jean avait en vue, sous le symbole de la Bête, un pouvoir politique hostile et persécuteur. Le second, que ce pouvoir politique s'identifierait, au moins pour un temps, avec l'empire romain. Les deux autres, que les agents de la persécution seraient des empereurs. Les indices ne manquent pas pour établir que la Bête et Rome, identiques à un certain moment, ne sont cependant pas indissolublement liées l'une à l'autre. Babylone est assise sur la Bête (3). C'est qu'il y a deux choses distinctes. Elles ne sont identifiées que pour un temps qui est celui du règne d'un roi (4). L'allusion à celui qui fut, n'est plus et sera, est appliquée à une corne de la Bête, celle qui a été blessée à mort (5). Les cornes symbolisent des rois. Or, il est dit également que la Bête a été, n'est plus et sera. La Bête s'identifie donc avec une de ses cornes, c'est-à-dire avec un empereur (6). L'argument qui établit pé-

(1) R. H. CHARLES, *The Revelation of St. John*, t. I, p. 365.

(2) Cf. *Psalm.* CV, 17 : *ἀπέστειλεν ἔμπροσθεν αὐτῶν ἄνθρωπον* : שלח לפניהם איש, il envoya un homme devant eux.

(3) *Apoc.*, XVII, 3.

(4) *Apoc.*, XVII, 11.

(5) *Apoc.*, XIII, 2, 3 ; XVII, 18.

(6) *Apoc.*, XVII, 9-11.

remptoirement la distinction foncière entre Rome et la Bête est que, d'après Jean, la destruction de la Courtisane est chronologiquement antérieure à la destruction de la Bête. Babylone est détruite par dix rois, symbolisés par les dix cornes de la Bête, lesquels rois ne sont vaincus que par le Christ (1). L'empire ne peut être la Bête puisqu'il est anéanti par les dix cornes. Entre la fin du monde qui verra l'anéantissement des Bêtes et la fin de Babylone, se place donc une période d'humiliation de l'orgueilleuse capitale, par les rois au service de la Bête. En résumé, la Bête qui monte de l'abîme est le symbole de l'opposition à Dieu, au Christ et aux fidèles ; elle s'identifie, au temps de Jean, avec l'esprit persécuteur de certains Césars ; un instant assoupie, elle se réveillera plus ardente, Cependant l'identification de la Bête avec Rome n'est que provisoire : l'empire persécuteur sera anéanti par la force d'iniquité qui le fait agir et la Bête subsistera après lui.

Si nous avons tant insisté sur les rapports entre Rome et la Bête, c'est qu'après avoir été regardée par la critique moderne comme un point définitivement acquis, l'identification au moins temporaire de la Bête et de Babylone est niée aujourd'hui par des auteurs de renom. Leurs opinions méritent un sérieux examen. Indépendamment l'un de l'autre, Lohmeyer et Sickenberger rejetèrent l'explication devenue commune et opposèrent aux arguments que nous avons développés, les raisons suivantes (2).

1. Présenter Rome sous l'aspect d'une Bête et d'une Prostituée ne peut être que la manifestation d'une hostilité et d'un mépris consommés. Cette attitude s'accorde mal avec certaines affirmations du christianisme primitif. Saint Paul a pris fort au sérieux la parole de Jésus : « Rendez à César ce qui appartient à César. » (3) Il voyait dans l'autorité civile, même détenue par des mains païennes, une émanation du pouvoir divin, auquel

(1) *Apoc.*, XVII, 12-18.

(2) E. LOHMEYER, *Die Offenbarung des Johannes*, p. 142-144 ; J. SICKENBERGER, *Die Johannesapokalypse und Rom*, dans la *Biblische Zeitschrift*, t. XVII, 1926, p. 270-282 ; J. FREUNDORFER, *Die Apokalypse des Apostels Johannes*, p. 29-30.

(3) MATTH., XXII, 17-22.

la conscience ne peut se dérober (1). Ainsi juge encore l'Apôtre en 58, alors que le règne de Néron est commencé et après avoir connu un gouvernement aussi peu favorable aux chrétiens que celui de Caligula. Plus tard la *Prima Petri* s'exprime dans un sens analogue (2). Pour admettre qu'on en soit arrivé à symboliser Rome par une Bête, il faut supposer un changement radical de la part de l'autorité romaine. Mais à Néron succédèrent de bons empereurs. Le christianisme fut toléré et profita de l'organisation impériale pour faire des conquêtes. Il n'est même pas certain que la persécution de Néron s'étendit en dehors de Rome. Que dire de celle de Domitien ? Au temps de l'Apocalypse, cette dernière pouvait n'être qu'à ses débuts. Elle ne dura d'ailleurs qu'un an. L'hostilité contre l'empire ne se justifie donc pas (3).

Cette première raison de Sickenberger ne tient pas compte d'une série de faits indéniables. Autre chose est de reconnaître la légitimité d'un pouvoir et l'obligation de s'y soumettre et de stigmatiser ce même pouvoir, s'il le mérite. Pierre n'a pas hésité à recommander l'obéissance au pouvoir établi et il donne pourtant à la capitale de l'empire, le nom de Babylone, en indiquant de la sorte son caractère païen et blasphématoire (4). D'ailleurs, entre la situation du temps des Apôtres Pierre et Paul et celle du temps de l'Apocalypse, les circonstances ont pu changer. Le voyant de Patmos écrit son livre en exil où il se trouve « à cause de la parole de Dieu et du témoignage de Jésus » (5). Toute la tradition affirme le bannissement de l'Apôtre. De plus, une des sept Églises auxquelles l'écrit est destiné, a connu l'épreuve du martyre (6). Les dénonciations sont imminentes et les chrétiens iront en prison. L'heure de la tentation est près de venir sur le monde « pour tenter ceux qui habitent la terre » (7). Le but de l'Apocalypse est précisément de prémunir les fidèles contre la torpeur qui s'infiltrait peu à peu dans leurs rangs et de les armer de courage et de force en face de la persécution imminente.

(1) *Rom.*, XIII, 1-7 ; *Tit.*, III, 1 et suiv.
(2) I PETR., II, 13 et suiv.
(3) J. SICKENBERGER, *Die Johannesapokalypse und Rom*, p. 274-275.
(4) I PETR., V, 13.
(5) *Apoc.*, I, 9.
(6) *Apoc.*, II, 10.
(7) *Apoc.*, III, 10.

Quoiqu'il en soit de l'extension des persécutions de Néron et de Domitien, l'Apocalypse elle-même nous met en face d'un pouvoir présent, qui fut déjà et qui sera encore persécuteur. L'apocalyptique n'est pas un genre fait de rêverie creuse. Elle s'adresse à des hommes bien déterminés, aux prises avec des difficultés bien caractérisées. Ainsi en est-il du livre de Daniel, des apocalypses d'Esdras et de Baruch. Ce ne sont des messages pour la fin du monde que pour autant que l'époque présente fait partie des événements eschatologiques. Jean écrit ses visions pour les temps actuels, pour la crise présente. La persécution de Néron a d'ailleurs fait de nombreuses victimes, parmi lesquelles Pierre et Paul. Si Jean représente Babylone buvant le sang des martyrs, n'est-ce pas parce qu'il sait, que c'est à Rome, qu'il eut le plus grand nombre de victimes (1). Cela étant, quoi d'impossible ou d'étonnant à ce que le voyant de Patmos ait stigmatisé les agissements persécuteurs du pouvoir politique par les appellations de Prostituée et de Babylone ?

2. L'argument des sept collines, dit Sickenberger, ne prouve rien en faveur de Rome (2). Si la Courtisane siège sur sept monts, elle est également assise sur beaucoup d'eaux. Ce trait ne convient pas à Rome, mais bien à l'ancienne Babylone. Si Jean a pu user de métaphore en parlant des eaux, qui symbolisent des nations, il a pu parler dans le même sens des sept monts. De fait il a établi l'équivalence : 7 têtes = 7 monts = 7 rois. Il n'a pas dit, sans moyen terme, 7 têtes = 7 rois, parce qu'il a eu en vue le texte de Jérémie sur Babylone où il est question de la montagne de la perdition, qui ruine toute la

(1) E.-B. ALLO, *Aspects nouveaux du problème johannique*, p. 51 : « Si les premiers chrétiens avaient vécu si détachés des réalités religieuses du présent, en un rêve dont on ne sait où ni quand situer les péripéties, avec tant de dédain pour les réalisations historiques qui les touchaient personnellement, ne ressembleraient-ils pas quelque peu à ces illuminés qui, d'après l'école de la « Formgeschichte », étaient incapables de conserver pur, sans y mettre leur imagination, aucun souvenir de l'histoire évangélique ? Ou même à ces visionnaires de Couchoud qui auraient rêvé pour leur dieu Jésus, une existence humaine ? Quand l'histoire réelle n'a pas plus d'importance, on y loge tout ce que l'on veut. » Allo dit très bien, *même endroit*, note 2 : « Les apocalypses, du reste, s'occupaient toujours de situer leur temps et l'avenir prochain dans le plan de Dieu, sous des figures transparentes. C'est presque une loi du genre. Pour croire que Jean seul fait exception, il faudrait des raisons plus graves que celles qu'on apporte. »

(2) J. SICKENBERGER, *Die Johannesapokalypse und Rom*, p. 276-277.

terre (1). Certains auteurs estiment d'ailleurs que la mention des sept collines est une addition postérieure.

Cette argumentation n'est pas solide. Il est vrai que Charles et Loisy, entre autres critiques; considèrent cette mention de sept collines comme une glose ou une addition rédactionnelle (2). Mais sur quelles raisons se basent-ils ? Du point de vue externe, le texte est fort bien attesté. Loisy recourt à l'argument interne et le développe comme suit : « Les deux symboles juxtaposés s'accordent fort mal ensemble, et celui des têtes collines est mal venu, attendu que les sept têtes sont à la Bête et ne sauraient, en cette qualité, appartenir comme siège à la Prostituée. » (3) Mais Loisy lui-même a noté fort justement que l'auteur a pu varier ses symboles « sans autre souci que celui de leur sens. Tout s'accorderait, puisque la femme n'est pas une femme, qu'elle n'est point assise au sens propre du mot, que les eaux ne sont pas des fleuves, que les têtes de la Bête peuvent bien être des montagnes, mais qu'elles sont aussi autre chose, et que ce sont surtout sept empereurs » (4). D'ailleurs, si, nonobstant le contexte, le glossateur ou le rédacteur ont pu introduire la mention des montagnes, pourquoi Jean lui-même n'aurait-il pas pu le faire ? Admise la dépendance de l'Apocalypse envers Jérémie, rien ne prouve que le voyant de Patmos ait été l'esclave du texte et ait visé sous les mots du prophète la même réalité que celui-ci. Dire que Babylone ne possédait qu'une colline de perdition et que la Babylone eschatologique avec ses sept montagnes sera sept fois plus perverse, ne prouve rien, puisque Jean a pu voir dans Rome la ville eschatologique et superposer à la signification matérielle des sept collines le symbolisme de la perversité puisé dans Jérémie. Quant à l'absence d'eaux à Rome, nous avons vu comment Loisy réduit cette raison à sa juste portée. Les eaux ne sont en vérité qu'un symbole. Jean l'affirme et l'explique (5). C'est la chose signifiée qui lui importe. Il n'hésite pas à un verset de distance à mettre la Courtisane au

(1) JEREM., LI, 25.

(2) R. H. CHARLES, *The Revelation of St. John*, t. II, p. 68-69 ; A. LOISY, *L'Apocalypse de Jean*, p. 308.

(3) A. LOISY, *ibid.*, p. 308.

(4) A. LOISY, *ibid.*, p. 308.

(5) *Apoc.*, XVII, 15.

désert (1). Au contraire les collines symbolisées par des têtes, ne sont plus symboles d'aucune autre chose : elles désignent la ville aux sept monts. Par rapport à la montagne de perdition, leur nombre 7 peut tout au plus signifier la plénitude de son iniquité.

2. Après avoir examiné les arguments négatifs de Sickenberger, abordons ceux de Lohmeyer (2). Il choisit la voie des menues raisons qui, réunies en faisceau, devraient emporter la conviction. Mais ses remarques ne sont pas empruntées à la valeur des mots, des expressions, des images, ou du contexte. Le critique procède la plupart du temps par des rapprochements avec les sources mandéennes, dont le moins qu'on puisse dire est que leur date est fort incertaine. Il nous suffira de montrer la manière de cet auteur. Pour rencontrer tous ces arguments, il faudrait un commentaire (3). Il part d'une constatation sur le chapitre XVI. Celui-ci montre la fin de toutes les forces terrestres. Le chapitre XVII, pour suivre une marche ascendante qui s'impose, doit donc décrire la ruine des forces démoniaques (4). Ce raisonnement simplifie trop les problèmes. Le même jugement ne peut-il être décrit sous des aspects différents ? L'élément spirituel est d'ailleurs clairement indiqué dans l'Apocalypse : c'est le Dragon et ses anges. Si, comme le veut Lohmeyer, Babylone est un être abstrait et céleste, comment expliquer les lamentations des rois, des marchands et des pilotes ? Le nombre sept ne peut désigner une réalité concrète, car, partout ailleurs, il a une valeur symbolique. « Et pourquoi, Jean, rétorque Allo, n'aurait-il pu profiter d'une coïncidence symboliquement révélatrice entre un chiffre consacré et la réalité ? » (5) Le mot «mystère» (6), reprend Lohmeyer porte non pas sur le nom de la ville, mais sur le nom de « mère ». Le nom de mère aurait une valeur religieuse spéciale. On se demande, ajoute-t-il, comment Rome serait la cause dernière de l'iniquité païenne. Mais la capitale du monde ne peut-elle être

(1) *Apoc.*, XVII, 3. Tout se passe « en esprit », comme dit Jean à cet endroit même.

(2) E. LOHMEYER, *Die Apokalypse des Johannes*, p. 135-137.

(3) E.-B. ALLO (*Aspects nouveaux du problème johannique*, p. 37-62 ; 198-220) a soumis le commentaire de Lohmeyer à une juste critique.

(4) E. LOHMEYER, *Die Apokalypse des Johannes*, p. 137.

(5) E.-B. ALLO, *ibid.*, p. 48.

(6) *Apoc.*, XVII, 5.

rendue responsable du tout le mal qui est fait au christianisme ? N'est-elle pas la cause de la mort des martyrs ? (1) Faut-il serrer de si près tous les symboles et les hyperboles apocalyptiques ? — Il n'est pas compréhensible, dit encore Lohmeyer, que Rome soit assise sur la Bête, si la Bête est Rome ; ni que la Bête, l'empire romain, ruine sa capitale (2). Pour nous, qui n'identifions pas complètement la Bête et Rome, l'explication va de soi. Il n'est pas nécessaire, comme le suppose Lohmeyer, que les dix rois soient des vassaux de Rome. Rien ne l'indique dans le texte et puisque nous admettons une différence de temps pour le châtiment de Rome et pour celui des Bêtes, nous pouvons placer dans l'époque intermédiaire la ruine de la capitale par ces rois. La cause de leur défaite par l'Agneau, introuvable d'après Lohmeyer, est cependant bien claire. La fin des temps, marquée par une recrudescence de l'activité du Dragon, verra les nations redoubler de violence contre les Saints. L'iniquité arrivée à son comble appelle la vengeance divine. — Point n'est besoin de recourir à un mythe pour expliquer que la Bête fut, n'est plus et sera. Les traditions sur le retour de Néron suffisent. — Enfin, on se demande pourquoi l'étonnement de ceux qui ne sont pas inscrits dans le livre de vie exige que Babylone soit le symbole d'une force satanique (3). Bref, la critique grignotante de Lohmeyer n'arrive pas à atteindre le cœur même du problème et laisse subsister l'interprétation de Babylone — Rome qu'elle voulait réfuter.

4. Sickenberger et Lohmeyer ne se contentent pas de faire la critique de l'opinion courante ; ils lui substituent une théorie positive. Pour le premier, Babylone serait la capitale de l'Antéchrist aux temps eschatologiques. Cette conception pose le problème des rapports des Bêtes avec l'eschatologie : nous allons y arriver. Pour le second, la Bête est un démon mâle, Babylone un démon femelle. Dans les sources mandéennes, l'ennemi du Sauveur est *Ruha*, la dominatrice démoniaque à laquelle est associé Ur, le roi des ténèbres, maître de l'abîme, appelé aussi le grand Serpent ou le grand Dargon. Ruha domine sept puissances infernales qui sont les planètes, mais aussi des géants.

(1) *Apoc.*, XVIII, 24.
(2) E. Lohmeyer, *Die Offenbarung des Johannes*, p. 142.
(3) E. Lohmeyer, *ibid.*, p. 142.

Les dix rois sont une réminiscence de la tradition astronomique du chiffre douze. Dans *Apoc.*, XVII, 12, certains indices montrent que primitivement ces rois étaient au nombre de douze. Ils règnent une heure, c'est-à-dire la douzième partie du jour ; si chaque roi règne une heure, ils sont donc douze. Les rois sont d'ailleurs des puissances démoniaques. Saint Paul ne nomme-t-il pas les démons *ἄρχοντες τοῦ αἰῶνος τούτου*, les maîtres de ce monde ? (1) Mais cette association forcée entre des idées gnostiques et les représentations de l'Apocalypse ne démontre absolument rien. Si on pourrait, à la rigueur, attribuer à ces symboles une communauté d'origine, leur signification dans le texte actuel dépend avant tout de l'intention de l'auteur. Jean n'écrivait pas pour ne pas être compris et son message avait un but trop important pour qu'il ait ajouté à la difficulté du genre, l'impénétrable mystère des allusions cosmiques et astronomiques des mandéens.

Concluons. L'examen des rapports entre la Bête et Rome a établi que, sous l'image de Babylone, c'est Rome que Jean a décrite ; les rois symbolisés par les cornes sont des empereurs romains ; la Bête qui, à un moment donné de son existence, s'identifie avec un de ces rois est Rome elle-même mais non pas uniquement Rome. Les systèmes qui interprètent l'Apocalypse par l'histoire du christianisme primitif renferment donc une âme de vérité. Passons maintenant à l'examen de ceux qui l'expliquent par l'histoire universelle de l'Église ou par l'eschatologie. Ce n'est qu'après cette enquête que nous comprendrons quelle réalité complexe recouvre le symbole des Bêtes, ennemies de Dieu, du Christ et des Saints.

III. — A côté de l'exégèse mise en honneur par Henten, Alcazar, Bossuet, deux autres prétendent fournir la clef du mystère. La première renvoie à la fin du monde tous les événements annoncés ; la seconde les distribue sur toute l'étendue de l'histoire de l'Église (2). Voici, d'après chacune d'elles, la description apocalyptique de l'opposition messianique.

La méthode eschatologique, inaugurée déjà par quelques an-

(1) *I Cor.*, II, 8. E. LOHMEYER, *Die Offenbarung des Johannes*, p. 142-144.

(2) Cf. H. RONGY, *L'application de l'Apocalypse à l'histoire universelle de l'Église*, dans la *Revue ecclésiastique de Liége*, t. XXIII, 1931, p. 92-95 ; IDEM, *L'explication eschatologique de l'Apocalypse*, p. 158-165.

ciens, fut reprise au XVIIe siècle par F. Ribera (1) et propagée par Viegas, Bellarmin, Cornelius a Lapide, Menochius, Escobar y Mendoza et Sylvera (2) Pour ces auteurs, la Bête qui monte de la mer est l'Antéchrist individuel de la fin du monde. Ribera soutient que du chapitre XII au chapitre XX, l'Apocalypse décrit les temps de l'Antéchrist. Le chapitre XII donnerait un coup d'œil d'ensemble sur les persécutions. La première Bête est l'Antéchrist lui-même. Il monte de la mer, parce que sa puissance apparaîtra soudainement et à l'improviste. Sa force est terrible comme celle des animaux sauvages. La blessure guérie indique un simulacre de mort, une caricature de la résurrection du Christ. La seconde Bête est un prédicateur insigne, précurseur de l'Antéchrist. Par son éloquence, ses miracles et ses faux airs de sainteté, il séduira les hommes. Cette Bête vient de la terre, parce que le séducteur n'aura rien d'épouvantable. Plein de douceur et d'astuce, il gagnera de nombreux adeptes à ses doctrines subversives (3). Au chapitre XVII, la Bête représente le Diable manifesté dans l'Antéchrist. Cette Bête a été, n'est plus et remontera de l'abîme, cela veut dire qu'autrefois le Diable régnait, qu'il a été vaincu par le Christ et qu'il exercera de nouveau sa puissance pour peu de temps dans la personne de l'Antéchrist. Les sept têtes, qui représentent sept monts et sept rois, ce sont les sept périodes du monde. Cinq sont déjà passées, la sixième est la période actuelle, qui va de la naissance du Christ à l'opposition de l'Antéchrist, la septième durera jusqu'au jugement universel. Le diable est le huitième persécuteur du peuple de Dieu ; mais il se range parmi les sept, puisque depuis le début du monde, il persécute l'humanité. Dans les dix rois, représentés par les dix cornes, il faut voir dix souverains de la fin du monde. L'Antéchrist en tuera trois et se soumettra les autres. Tous ensemble ils renverseront Rome, retournée au paganisme, mais ils seront vaincus par l'Agneau (4).

La méthode dite de l'histoire universelle lit dans les prophéties

(1) F. Ribera, *In sacram B. Johannis Apostoli et Evangelistae Apocalypsim commentarii*, 9e édit., Douai, 1623. Il y a une édition de 1591, mais je ne l'ai pas eue sous la main.

(2) Cf. H. Rongy, *L'explication eschatologique de l'Apocalypse*, p. 159-161.

(3) F. Ribera, *ibid.*, p. 353-378.

(4) F. Ribera, *ibid.*, p. 469-477.

de Jean une histoire de l'Église écrite d'avance. Joachim de Flore en est l'initiateur. D'après lui, l'opposition décrite au chapitre XII est l'Islam, celle des chapitre XV-XVIII, le saint empire dégénéré. Les franciscains spirituels du XIII[e] siècle s'emparèrent des prédictions de l'abbé calabrais et virent même dans la papauté de leur temps, qui leur était hostile, la réalisation des prédictions de Jean sur la Bête. Les opinions moins révolutionnaires de Nicolas de Lyre ne ramenèrent pas l'exégèse au bon sens. Jusqu'aux temps modernes, les spirituels eurent des continuateurs, parmi lesquels le vénérable Holzhauser, pour qui l'Antéchrist devait naître en 1855 et mourir en 1911 (1).

Ces systèmes versent dans l'erreur chaque fois qu'ils prétendent découvrir des prophéties précises touchant l'avenir en général ou la fin des temps.

Contre le dernier, Rongy émet les considérations suivantes. Elles sont péremptoires : « Des symboles ne sont pas aptes à annoncer des faits précis et détaillés de l'avenir. Un auteur peut parler un langage symbolique d'un grand fait du passé, et son langage reste clair. Annoncer sous le voile d'un symbole un même fait futur totalement inconnu, ce sera proposer une énigme insoluble. Le genre symbolique, adopté par l'auteur, lui interdit les prédictions précises et ne lui permet que l'annonce de vues générales qui puissent être comprises. » (2) D'ailleurs en établissant plus haut les vrais rapports entre Rome et la Bête, nous avons démontré l'impossibilité d'appliquer les visions aux événements successifs de l'histoire ecclésiastique. Même rajeunie et élaguée, telle que la propose Tiefenthal, cette explication est certainement fausse (3). Comme le dit Rongy, on ne la cite plus que pour mémoire.

Celle de Ribera plus vraisemblable, trouve encore des défenseurs de marque tels que Zahn, Cornely, Corluy, Kohlofer, Verdunoy, Sickenberger (4). Voici, d'après F. C. Ceulemans, les arguments sur lesquels elle s'appuie (5). 1. Dans la description de la

(1) H. Rongy, *L'application de l'Apocalypse à l'histoire universelle de l'Église*, p. 93-95.

(2) H. Rongy, *ibid.*, p. 95.

(3) F. S. Tiefenthal, *Die Apokalypse des hl. Johannes erklärt für Theologiestudierende und Theologen*, Paderborn, 1892.

(4) H. Rongy, *ibid.*, p. 94-95.

(5) F. C. Ceulemans, *Commentarius in Epistolas catholicas et in Apocalypsim*, Malines, 1904, p. 269.

Bête Jean se réfère à Daniel. La petite corne qui s'élève et fait la guerre aux saints, c'est l'Antéchrist. De même dans l'Apocalypse, la Bête est l'ennemi de la fin des temps. 2. En décrivant les persécutions et les malheurs de la fin des temps, Jean emploie des mots semblables à ceux dont se servent les Synoptiques pour décrire la fin du monde. L'Apôtre a donc en vue, comme Jésus, les temps eschatologiques. 3. Les chapitres IV à XIX doivent être rattachés à ceux qui suivent immédiatement, soit aux chapitres XX à XXII. Or, de l'avis de tous les commentateurs, ces derniers se rapportent à l'ultime période du monde. 4. Enfin, de nombreux interprètes anciens et modernes ont pensé que l'Apocalypse décrivait le temps de l'Antéchrist.

Nous estimons que ces arguments ne prouvent pas que saint Jean ait en vue uniquement la fin du monde. 1. Le chapitre VII de Daniel vise directement Antiochus Épiphane et indirectement seulement l'Antéchrist. 2. La ressemblance entre les paroles de Jésus dans l'apocalypse synoptique et celles de Jean ne prouvent pas que toute la révélation johannique se rapporte à la dernière époque du monde. D'ailleurs l'apocalypse synoptique elle-même envisage dans une seule perspective eschatologique des événements bien distants : la ruine de Jérusalem et la fin du monde. 3. Le lien entre la seconde et la troisième partie de l'Apocalypse n'exige pas qu'il y ait gradation continue dans le développement de la pensée. Ribera admet que la section XII à XIX décrit l'époque de l'Antéchrist, mais applique la section IV-XI à l'histoire du monde. Il n'y a donc pas unité de perspective dans les sections de la seconde partie. Pourquoi ne pas admettre la même différence entre la seconde et la troisième partie ? 4. L'opinion des Pères en cette matière n'a nullement la valeur d'une tradition : les interprétations sont hésitantes et les vues divergentes.

D'ailleurs des raisons positives font rejeter l'opinion des eschatologistes en ce qu'elle a d'absolu. 1. L'identité entre la Bête qui monte de la mer et celle du chapitre XVII est admise de tous. Or, combien flottante est l'exégèse de Ribera sur ce dernier chapitre. Ne pouvant expliquer comment l'Antéchrist a été, n'est plus et sera, il applique ce trait au démon. Mais l'Apocalypse distingue très nettement, dans les visions d'introduction et dans les visions d'exécution, le démon et les Bêtes. 2. L'exégèse eschatologiste se heurte à la description de Babylone. Ribera y voit Rome, mais la Rome des derniers temps, qui aura

abandonné le christianisme et sera redevenue païenne. Ceulemans lui répond que Jean ne traite pas Rome d'adultère mais de prostituée. Il faut lui opposer surtout qu'il fait annoncer un événement futur sous une image inintelligible. 3. Enfin, cette exégèse est inconciliable avec le procédé de récapitulation employé dans IV-XI et XVI-XIX, comme nous avons essayé de l'établir plus haut. Nous prouverons plus loin que la période visée par les deux parties va de l'Ascension du Christ à la fin des temps.

L'opinion de Zahn ne se base pas sur des arguments plus solides (1). Comme Ribera, l'exégète d'Erlangen soutient que la première Bête est l'Antéchrist personnel et que la seconde est un de ses prédécesseurs. Zahn reprend à son compte en le modernisant l'argument tiré de la dépendance de Daniel. Il ajoute que Jean connaît manifestement les traditions touchant l'Antéchrist : ses lettres le prouvent. Nous avons dit pourquoi la raison tirée des ressemblances avec Daniel est inadéquate. Quant aux Épîtres, elles n'ont avec l'Apocalypse qu'un rapport fort lointain. L'argumentation de Zahn repose d'ailleurs sur sa conception de l'Apocalypse toute entière. Pour lui, le chapitre XII nous mène à la fin du monde. Nous avons refuté ses vues plus haut en critiquant son identification de la Femme avec la communauté juive de la fin des temps convertie au christianisme (2).

Les partisans des méthodes dites d'histoire universelle et d'eschatologie stricte n'ont donc proposé aucun argument décisif en faveur de leurs théories. Celles-ci seront mises au point par l'examen de l'ensemble de l'eschatologie johannique telle qu'elle se révèle dans l'Apocalypse.

Des rapports établis par Jean entre Rome et les Bêtes, nous pouvons conclure que l'Apocalypse n'est pas réservée aux fidèles qui vivront à la fin du monde. Les persécutés et les sauvés sont les contemporains de l'Apôtre. Il y a déjà eu des persécutions et d'autres sont imminentes. Auprès de Dieu, règnent déjà ceux qui ont été mis à mort pour leur témoignage et qui portent la marque de leur appartenance au Christ.

Cependant, l'Apocalypse johannique prétend être une révé-

(1) TH. ZAHN, *Die Offenbarung des Johannes*, p. 450-507.
(2) Cf. *supra*, p. 330-331.

lation de la fin des temps. Au seuil de son ouvrage, après le titre, la salutation et la louange, le voyant annonce solennellement : « Voici, il vient avec les nuées, et le verra tout œil, et tous ceux qui l'ont transpercé, et à son sujet se frapperont la poitrine toutes les tribus de la terre. » (1) Il ne peut s'agir que de la seconde venue de Jésus, qui est constamment à l'horizon de la pensée de l'Apôtre au cours de ses visions. Celui-ci recommande aux fidèles de tenir bon jusqu'à ce que Jésus vienne (2). Sa venue sera semblable à celle d'un voleur et elle ne peut se faire attendre longtemps (3). Déjà le Christ est à la porte et frappe (4). Il faut rapprocher ces paroles, qui ne se trouvent pas dans les visions mais dans les lettres, de celles de l'épilogue, où le Seigneur déclare : « Et voici que je viens promptement. Heureux celui qui observe les paroles de la prophétie de ce livre. » (5) Cette assurance clôt la révélation toute entière. Elle a été renouvelée sept fois au cours de l'Apocalypse (6).

D'ailleurs, ce qu'affirment la première partie et l'épilogue ressort avec évidence de la partie prophétique du livre. La septième trompette amène le jugement final et la consommation : « Et le septième ange sonna de la trompette et il se fit de grandes voix dans le ciel, qui disaient : — Il s'est établi, le règne sur le monde de notre Seigneur et de son Christ, et il régnera dans les siècles des siècles ! Et les vingt-quatre Vieillards qui devant Dieu sont assis sur leurs trônes, tombèrent sur leurs visages, et se prosternèrent devant Dieu, disant : — Nous te rendons grâces, Seigneur, toi le Dieu tout-puissant, celui qui a nom Il est, et il était, parce que tu as saisi ta grande puissance, et es entré dans ton règne : et les nations s'étaient mises en fureur, et elle est venue, ta fureur et le moment pour les morts d'être jugés, et de donner la récompense à tes serviteurs les prophètes, et aux saints, et à ceux qui craignent ton nom, aux petits et aux grands, et de détruire ceux qui détruisaient la terre. » (7) Telle est la fin de la première section prophétique. La série des sept sceaux

(1) *Apoc.*, I, 7.
(2) *Apoc.*, II, 7.
(3) *Apoc.*, III, 3.
(4) *Apoc.*, III, 20.
(5) *Apoc.*, XXII, 7.
(6) *Apoc.*, I, 7 ; II, 16 ; III, 11 ; XI, 14 ; XXII, 7, 12, 20.
(7) *Apoc.*, XI, 15-18.

et des sept trompettes aboutit donc manifestement au second avènement de l'Agneau. Il est à peine besoin de prouver que la seconde section mène le lecteur au même terme. Après le jugement de Babylone, des Bêtes et du Dragon, a lieu la résurrection générale : ceux qui ne sont pas écrits au livre de la vie sont jetés dans l'étang de feu tandis que les autres entrent dans la bienheureuse Jérusalem (1). Mais la seconde partie avait fixé, dès la présentation des personnages, le point initial de sa perspective. Le Dragon voulait dévorer l'enfant dès sa naissance et sa première défaite date de la glorification du Christ par l'Ascension.

Voilà des points nettement établis : Jean vise les événements futurs à partir de la naissance de Jésus jusqu'à la fin du monde. Parmi les faits concrets envisagés, nous pouvons mentionner : 1. la persécution romaine passée, ralentie actuellement, mais qui va reprendre ; 2. la vengeance de Dieu sur Rome.

Jusqu'ici nous sommes d'accord avec Allo, tant sur la conception de l'eschatologie que sur les faits nettement prédits. Où nous ne pouvons le suivre, c'est dans la détermination chronilogique de cette période qui va de la naissance du Christ à la fin du monde ; c'est ensuite dans la détermination de l'époque des dix rois, figurés par les dix cornes de la Bête et du rôle de Gog et de Magog ; c'est enfin dans l'interprétation du symbolisme de la seconde Bête.

Allo croit que les visions de Jean embrassent dans leur perspective « une longue suite de siècles, pendant et après la domination de Rome » et que « la parousie doit être reculée à une époque très lointaine » (2). Ces assertions reposent sur un seul argument. Le règne des justes avec le Christ, coexistant avec l'empire des Bêtes, durera mille ans. Ce chiffre mille serait le symbole d'une période très considérable. Est-ce bien certain ? Si l'on admet le caractère symbolique des trois ans et demi, durée du règne des Bêtes, qui équivalent aux mille ans du règne du Christ, de quel droit voit-on dans le nombre mille le symbole d'une longue suite de siècles ? (3) Les trois ans et demi, ou les

(1) *Apoc.*, XX, 11-15 ; XXI, 1-4.

(2) E.-B. ALLO, *L'Apocalypse*, p. CV.

(3) É. TOBAC remarquait en faisant la recension de E.-B. ALLO, *L'Apocalypse*, Paris, 1921, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. XVIII, 1922, p. 97 : « Il nous semble que les données chronologiques étant toutes symboliques, on n'a

quarante deux mois, ou les douze cent soixante jours, abstraction faite de leurs nuances particulières, marquent la dernière période du temps, le temps de l'épreuve. De même le nombre mille s'applique à cette fin des temps où s'est produite la première apparition de Jésus, et ne signifie nullement que le second avènement ne se produira qu'après de nombreux siècles.

Dans la péricope dite du millénium, Jean n'entend pas donner un enseignement nouveau sur la durée de la période eschatologique. Nous avons établi plus haut que son but était de montrer que dès maintenant les confesseurs et les martyrs jouissent de leur triomphe auprès du Christ (1). On pourra dire que s'il eût su que la Parousie ne tarderait pas, il n'eût pas employé ce symbole de mille ans. Nous répondrons *ad hominem* qu'il est tout aussi étrange que Jean ait employé le symbole des trois ans et demi, s'il envisageait une période aussi longue. Comme dans les Synoptiques et dans saint Paul, nous estimons qu'ici encore l'incertitude du jour de la parousie est complète, mais que l'Apôtre désirait ardemment le prompt retour du Christ. Les répétitions dans l'introduction, dans les lettres, dans la partie prophétique, et dans l'épilogue, du « je viens promptement » prouvent la vivacité de l'espoir caressé par le voyant. Jean, incertain de l'heure, que ne connaissaient ni le fils de l'homme ni les anges, aurait dû enseigner son éloignement par des formules claires et non par des symboles, s'il eût eu des précisions à apporter aux premières traditions apostoliques. Était-ce l'endroit, dans un livre écrit pour exciter les fidèles à la vigilance et pour leur inculper une inébranlable confiance dans la victoire du Christ, de reporter dans un lointain indéfini la parousie finale ? Puisque le Christ viendra comme un voleur et que sa venue peut se produire à bref délai comme dans mille ans, pourquoi Jean aurait-il négligé de faire valoir la possibilité d'un prompt retour, pour raviver la foi et la vaillance des fidèles devant les menaces de persécution ? Tout ce qu'on peut conclure de la succession des événements rapportés par l'Apôtre, c'est que la parousie n'est pas imminente. Rome redeviendra persécutrice,

pas plus le droit de conclure du millénium à une longue durée des novissima tempora, qu'on aurait le droit d'argumenter des trois ans et demi en faveur d'une durée très brève de la novissima hora. Il n'y a rien à tirer de ces symboles eschatologiques. »

(1) Cf. plus haut, p. 333-339.

elle sera ruinée, Satan et les Bêtes redoubleront d'activité avant la parousie. Aussi Jean dit-il que des sept rois qui doivent être les représentants de la Bête, cinq sont déjà passés. Le sixième régne et le dernier « une fois venu, il faut qu'il demeure peu » (1). L'eschatologie de l'Apocalypse, en concordance avec les Épîtres johanniques, qui se préoccupent de la « dernière heure » (2), et avec tous les écrits du Nouveau Testament, a présenté dans un seul tableau et sur le même plan, selon la loi de l'imprécision de la perspective prophétique, les temps présents et les temps voisins du drame eschatologique final. Elle ne décrit pas l'époque intermédiaire.

Cela étant, il est permis d'appliquer à la fin du monde certains traits des visions johanniques. Le redoublement d'iniquité, prédit par les Synoptiques (3) et par saint Paul (4) et symbolisé par la libération de Satan (5), est également figuré par les guerres des dix rois et des nombreuses nations de Gog et de Magog (6). Pour déterminer le moment de l'apparition de ces ennemis, nous estimons qu'il faut tenir compte, moins de la suite chronologique des événements, que de leur lien avec la parousie du Christ. Faute de perspective, leur rapport avec la ruine de Rome n'est pas nettement perçu du voyant. D'autre part, les ennemis sont des personnages du drame eschatologique. Ceux-ci seront vaincus par l'Agneau et après eux, il n'y en aura plus. Les éparpiller sur la longue série des siècles qui vont de la ruine de Rome à la fin du monde, c'est mettre Jean en contradiction avec toute la tradition juive et chrétienne qui prévoit pour la fin des temps un regain de l'activité des puissances hostiles à Dieu et interpréter les paroles du voyant en fonction d'une perspective fort sujette à caution. Il est curieux, en effet, qu'avant de proclamer le temps du triomphe arrivé, Jean mentionne la présence d'ennemis formidables à vaincre. Avant la septième coupe, qui provoque la fin du monde, des rois se rassemblent à Harmagedon (7). A l'écrasement de la Bête et du pseudo-

(1) *Apoc.*, XVII, 10.
(2) I JOH., II, 18.
(3) MATTH., XXIV, 12 et parallèles.
(4) II *Thess.*, II, 3-5.
(5) *Apoc.*, XX, 3.
(6) *Apoc.*, XX, 7-10.
(7) *Apoc.*, XVI, 16.

Prophète se trouvent présents, pour être châtiés avec eux, les rois, les chiliarques, les cavaliers, les hommes libres et les esclaves petits et grands (1). Après le règne de mille ans, — « une fois que seront achevés les 1000 ans », — a lieu l'égarement des nations de Gog et de Magog (2). De même au chapitre XI, sont mis à mort par la Bête les deux Témoins du Christ, qui ont guerroyé avec elle pendant trois ans et demi. Le triomphe des Bêtes dure trois jours et demi (3). A ces quatre endroits, Jean annonce donc avant le règne éternel une victoire de Dieu et du Messie sur les rois, sur Gog et Magog, laquelle suivra un redoublement d'iniquité de leur part. L'objection la plus forte contre cette exégèse est que Jean attribue aux rois la destruction de Rome (4). Cependant la difficulté n'est pas insoluble. Les rois pervers, émanation de la Bête comme Babylone elle-même, font la guerre à la grande capitale. Pour Jean, c'est le début de la fin des temps, qui, d'après les Synoptiques et les traditions juives, sera marquée par des guerres *intestines* (5). A Jean, ces guerres entre les nations n'apparaissent pas comme à nous, indépendantes de la fin. C'est un signe manifeste de corruption générale. Le IVe Livre d'Esdras offre en certains endroits la même perspective (6). Bref, tout en admettant que l'Apocalypse vise Rome et ses persécutions, il nous semble qu'elle enseigne aussi une recrudescence de l'activité démoniaque et de la méchanceté des hommes à la fin des temps.

Contre cette conception de l'eschatologie johannique, Allo pourrait faire valoir l'existence dans l'Apocalypse d'une prophétie précise. La Bête qui monte de la terre serait le symbole d'une situation éthico-religieuse qui ne se réaliserait qu'au second et au troisième siècle. Nous rencontrerons cette allégation en examinant les rapports des Bêtes et de l'Antéchrist.

IV. — Jusqu'ici nous avons déterminé le rapport entre les Bêtes, Rome et la fin des temps. En résumé, la Bête qui monte de la mer s'incarne à un moment de son existence dans le pouvoir

(1) *Apoc.*, XIX, 1-8.
(2) *Apoc.*, XX, 7-8.
(3) *Apoc.*, XI, 7-10.
(4) *Apoc.*, XVII, 12-18.
(5) Voir plus haut, p. 209-210.
(6) Voir plus haut, p. 183-188.

romain. A la fin des temps, elle excitera les puissances de la terre contre le Christ et son Église. Après une brève période de triomphe, elle sera anéantie. Il nous reste à réunir en un faisceau les vues que ces conclusions autorisent, afin de présenter une physionomie générale de l'opposition terrestre au Christ.

Les Bêtes représentent dans l'Apocalypse la contre-partie du Christ: elles sont Antéchrist. Comme le Christ a ses deux témoins (1), le Dragon a ses deux Bêtes. Jésus est le chef des rois de la terre (2), et il a tout reçu de son Père (3). La Bête qui monte de la mer tient sa puissance de Satan (4), et elle l'exerce sur toute la terre (5). Le Christ est le lion de Juda (6), dont il a la noblesse ; il est aussi l'Agneau, dont il a la douceur (7). La Bête est un animal hybride et féroce, à la fois léopard, ours et lion (8). Comme l'Agneau a sept cornes (9), la Bête a sept têtes (10). Mais tandis que les sept cornes et les sept yeux (11) de l'Agneau sont identiques aux sept esprits de Dieu (12), les sept cornes de la Bête sont des empereurs (13), représentants d'un pouvoir hostile. L'Agneau a eu son intronisation solennelle auprès du trône de Dieu (14). Les Bêtes sont installées par le démon sur la terre, en face de l'Agneau qu'elles vont combattre (15). Le Christ est mort et est ressuscité. La Bête apparaît blessée et guérie, et comme Jésus ressuscité, elle porte les stigmates de ses blessures Le Christ en tant que Dieu est celui qui est, était et vient (16). La Bête fut, n'est plus et reviendra (17). Les Bêtes reçoivent des hommes séduits l'hommage de l'adoration (18), culte qui retourne

(1) *Apoc.*, XI, 1-13.
(2) *Apoc.*, I, 5.
(3) *Apoc.*, II, 7.
(4) *Apoc.*, XIII, 2.
(5) *Apoc.*, XIII, 7.
(6) *Apoc.*, V, 5.
(7) *Apoc.*, V, 6.
(8) *Apoc.*, XIII, 2.
(9) *Apoc.*, V, 6.
(10) *Apoc.*, XIII, 1.
(11) *Apoc.*, V, 6.
(12) *Apoc.*, IV, 5.
(13) *Apoc.*, XVII, 9.
(14) *Apoc.*, XIV.
(15) *Apoc.*, XIII, 4, 12.
(16) *Apoc.*, I, 8.
(17) *Apoc.*, XVII, 11.
(18) *Apoc.*, XIII, 8.

en définitive à Satan. L'Agneau est adoré comme Dieu (1). Les disciples de la Bête, comme les disciples du Christ, sont marqués d'un signe spécial (2). Les adorateurs de Satan seront épargnés dans la persécution imminente (3). Les adorateurs de Jésus seront protégés au dernier jugement (4). Les deux Bêtes représentent donc la puissance antichrétienne au même titre que le Dragon. Essayons de spécifier le caractère de chacune d'elles.

La Bête qui monte de la terre est une puissance satanique, mais ce n'est pas un démon. Le Dragon, chassé du ciel et précipité sur terre, guerroie avec la descendance de la femme non par lui-même, mais par des auxiliaires auxquels il communique sa force et sa malice (5). C'est lui qui les fait monter de l'abîme ou de la mer (6). Malgré l'analogie avec l'expression du IVe *Livre d'Esdras* (7), il ne faut pas voir un fait historique dans l'origine attribuée à la Bête (8). Jean n'a pas voulu dire que la Bête venait, comme les Romains, de l'Occident méditerranéen. Pour les Juifs, l'abîme et la mer sont le repaire des monstres marins et le domaine des esprits mauvais. Toutefois, ce n'est pas parce que la Bête vient de la mer qu'elle est un pur esprit (9). Il est bien vrai que les autres bêtes de l'Apocalypse, dragon, grenouilles, sauterelles, chevaux sont des démons ; il faut même reconnaître que de la bouche des Bêtes, comme de celle du Dragon, sortent des esprits impurs (10). Mais contre l'identification de la Bête avec un pur esprit il est permis d'invoquer l'analogie de la Bête de Jean avec celle de Daniel : toutes deux représentent un pouvoir terrestre. De plus, le chiffre de la Bête est un chiffre d'homme (11). Elle s'identifie à un moment donné avec un empereur (12). Comment comprendre que le démon ait été, qu'il ne soit plus, qu'il sera encore ? Sickenberger, qui propose de voir

(1) *Apoc.*, XIV, 1-5.
(2) *Apoc.*, XIII, 16 ; XIV, 1.
(3) *Apoc.*, XIII, 15.
(4) *Apoc.*, XXI, 15.
(5) *Apoc.*, XIII, 4.
(6) *Apoc.*, XI, 7 ; XVII, 8.
(7) IV Esdr., XI, 1.
(8) E.-B. Allo, (*L'Apocalypse*, p. 185) pense le contraire.
(9) *Apoc.*, XIII, 1.
(10) *Apoc.*, XVI, 13.
(11) *Apoc.*, XIII, 18.
(12) *Apoc.*, XVII, 11.

dans la Bête un démon, recourt à une explication étrange pour rendre compte de la disparition momentanée du Diable. L'action de Satan serait empêchée depuis l'apparition du Christ jusqu'au dernier temps et reparaîtrait avant la fin du monde. Cette conception ne serait pas étrangère à l'Apocalypse. On la retrouverait exprimée par l'impuissance du Dragon à poursuivre la Femme retirée au désert et par l'enchaînement de mille ans dans l'abîme (1). Mais il est à noter que c'est précisément pour suppléer à sa propre impuissance que le démon envoie les Bêtes (2). D'ailleurs, leurs relations avec les hommes montrent bien qu'elles représentent des puissances humaines. Chaque symbole doit être examiné en lui-même : l'analogie avec les autres animaux apocalyptiques ne prouve rien. Les esprits sortent de leur bouche, et vont pervertir les rois : cela montre que les animaux sont possédés de l'esprit infernal, mais non pas qu'ils sont eux-mêmes de purs esprits.

Cette puissance à la fois satanique et humaine revêt avant tout un caractère religieux. Contre-partie du Christ, elle requiert l'adoration (3), profère des blasphèmes (4), guerroie et vainc les saints (5), fait des prodiges (6), ressuscite même apparemment (7). Elle n'est donc pas l'autorité humaine et civile en tant que telle, mais en tant qu'incarnation de tout ce qui empêche le christianisme de se manifester librement et d'achever ses conquêtes. Ici encore, Jean se rattache aux anciennes traditions. Paul a fait de son homme du péché une puissance de séduction et la contre-partie du Christ (8) ; Jean a développé ces deux traits par des détails et des images apocalyptiques.

Puissance religieuse, à la fois satanique et humaine, la Bête se manifeste au temps de l'Apôtre dans Rome. La capitale du monde, idolâtrique et orgueilleuse, perverse et avide de sang, est un artisan d'apostasie, grâce à sa puissance, à son luxe, à son iniquité. Elle est la synthèse de tout le mal qui s'est révélé à travers l'histoire. Au service de ses idées, et de sa religion,

(1) J. Sickenberger, *Die Johannesapokalypse und Rom*, p. 277-280.
(2) *Apoc.*, XII, 17-18.
(3) *Apoc.*, XIII, 4, 8, 15.
(4) *Apoc.*, XIII, 1, 5.
(5) *Apoc.*, XI, 7 ; XIII, 7.
(6) *Apoc.*, XIII, 14.
(7) *Apoc.*, XIII, 3, 12, 14.
(8) II *Thess.*, II, 3-10.

elle n'hésite pas à employer la violence. C'est vers elle, comme vers leur lieu naturel, que regardent les peuples et les individus, esclaves de Satan. La Bête, c'est Rome, et c'est aussi l'empereur. Par un phénomène déjà signalé à propos de l'abomination de la désolation dans Marc (1), Jean oublie que *θηρίον* est du neutre et il l'accorde avec un participe au masculin (2). Tantôt c'est la corne, tantôt c'est la Bête qui a été, n'est plus et sera (3). Or, l'empereur meurtrier de Pierre et Paul, les chefs de l'Église, c'est Néron. Son nom est synonyme de cruauté et de persécution. Rien ne peut mieux caractériser la bête que le chiffre de ce Néron et que le rappel de la légende de son retour.

Enfin, contemporaine de Jean, la Bête est également future. Son activité dure autant que celle du Démon et que celle de l'Église, symbolisée par le travail des deux témoins (4). Elle survit à la disparition de Babylone. Seule y met fin la parousie glorieuse du Christ. A la fin des temps, son action se fera plus puissante. Pendant très peu de temps, elle triomphera, mais dans le suprême assaut qu'elle livrera à l'Église, elle succombera sous la puissance du Christ. Les rois et les nations excités par elle connaîtront une défaite décisive et complète (5).

La Bête qui monte de la mer n'est donc ni Néron, ni l'empire romain, ni une entité purement eschatologique, ni une idéalisation de la cité du mal. Ce n'est ni un individu, ni une collectivité, ni un principe, ni un empire, ni un monarque. Elle emprunte sa réalité au présent et au futur, à l'histoire et à la légende, au monde des hommes et à celui des démons. Sous peine de dénaturer cette réalité très complexe, il faut recourir à une exégèse à la fois historique et eschatologique. Ne pourrait-on

(1) MARC., XIII, 14.

(2) *Apoc.*, XVII, 3.

(3) *Apoc.*, XVII, 8, 11 ; XIII, 3, 12, 14.

(4) *Apoc.*, XI, 2. L'étude approfondie du chapitre XI aboutirait aux conclusions que nous avons défendues pour l'ensemble de l'Apocalypse. Nous n'avons pas cru devoir nous étendre, d'autant plus que l'interprétation de ce chapitre est fort discutée et nécessite, si on veut appuyer une solution sur des bases solides, de longs développements. Il est cependant un trait qu'il faut relever. C'est la relation de la Bête et de Jérusalem. Ici Jérusalem est symbolique mais le rapprochement de la Bête et de la cité sainte est imposé par une tradition : MATTH., XXIV, 15 ; MARC., XIII, 14 ; II *Thess.*, II, 3-5 et plus haut les Psaumes de Salomon, Daniel. D'ailleurs, l'utilisation d'une source écrite par Jean dans ce chapitre ne nous semble pas exclue.

(5) *Apoc.*, XIX, 19-21.

pas la définir en disant que la Bête qui monte de la mer est le symbole des forces humaines antichrétiennes, spécialement du pouvoir civil en tant que persécuteur des croyants ? Elle représente le premier aspect de l'Antéchrist collectif dans l'Apocalypse.

La Bête qui monte de la mer est une variation sur un modèle daniélique. La Bête qui monte de la terre, complément de la première, est une création de l'Apocalypse. Faux agneau, avec ses deux cornes (1), elle a le langage du Dragon (2). Comme Jean n'a pas en vue Satan, le rappel au Dragon signifie simplement que cette bête est sataniquement hostile au véritable Agneau. Dépendante de Satan, elle est au service de l'autre Bête (3). De celle-là, elle tient son autorité et c'est en sa faveur qu'elle exerce son pouvoir. Son ministère dure autant que celui de l'autre. Elles périssent ensemble dans l'étang de feu (4). Sa personnalité se révèle dans son second nom. Jean l'appelle parfois le Faux-Prophète (5), le rapprochant ainsi des séducteurs de l'apocalypse synoptique et de l'homme du péché dans saint Paul. La première recourait à la violence et à la persécution pour provoquer l'apostasie des fidèles. Celle-ci ne met à la base de son action que la persuasion et la douceur. Le voyant spécifie même cette action séductrice. Elle s'exerce par de faux prodiges ; elle fait descendre le feu du ciel et tend à faire adorer la première Bête. Elle excite les hommes à fabriquer une image à la Bête ; à cette image elle communique un esprit et s'inspirant des pratiques de la sorcellerie et de la magie, elle arrive à la faire parler. Ceux qui refusent de se prosterner devant la Bête, elle les fait mettre à mort. Personne ne lui échappe, car ses fidèles sont marqués d'un signe au front ou à la main. La persécution fait rage. Ceux qui ne portent pas la marque de la Bête ne peuvent plus ni vendre, ni acheter et ils sont exclus de la vie civile (6).

Allo considère cette description comme éminemment prophétique. Avec la chute de Rome, ce serait la plus tangible des

(1) *Apoc.*, XIII, 11.
(2) *Apoc.*, XIII, 11.
(3) *Apoc.*, XIII, 12.
(4) *Apoc.*, XIX, 19-20.
(5) *Apoc.*, XVI, 13 ; XIX, 20 ; XX, 10.
(6) *Apoc.*, XIII, 13-17.

prédictions particulières à l'Apocalypse : « La deuxième Bête, avec ses airs doucereux et persuasifs, symbolise d'abord cet ensemble religieux si varié, (syncrétisme gréco-oriental, judaïsme opiniâtre, thaumaturgisme philosophique, gnose commençante, infiltrations païennes dénoncées chez les Nicolaïtes, débordedement de fausses mystiques), puis l'union qui se fit *plus tard* entre ces doctrines et la philosophie dégénérée, pour tourner finalement, comme nous l'allons voir, au profit de la déification du pouvoir politique, au culte de l'Antéchrist. » (1) Le prophète de Patmos décrirait « un état de choses qui, quoique en germe de son temps, ne s'est pourtant réalisé qu'entre le IIe et le IIIe siècle » (2). Pour Lavergne, « saint Jean prophétise la mise en quarantaine des chrétiens qui aura lieu au IIe et IIIe siècles surtout » (3). L'opinion de Allo et de Lavergne ne pêche-t-elle pas par excès ? Ne pourrait-on pas lui appliquer les remarques que Rongy faisait valoir, et que nous avons rapportées plus haut, contre les tenants de l'exégèse d'histoire universelle ? (4) L'Apocalypse n'est pas de l'histoire écrite d'avance. On ne prophétise pas un événement futur par une image obscure et anonyme, qui se prête aisément à beaucoup de situations. Or, si nous relevons trait par trait les attributs de la seconde Bête, il nous semble que la situation dans laquelle Jean vivait et ses connaissances apocalyptiques suffisent à la rigueur pour expliquer sa description. Que la Bête fasse des signes et des miracles, recoure à des procédés magiques pour faire parler une statue, qu'y-a-t-il de singulier ? Qu'elle veuille faire adorer l'autre Bête, serait-ce un trait nouveau ? L'homme du péché dans saint Paul nourrit la prétention de se faire passer pour Dieu (5). Il s'établit lui-même dans le temple. Le symbole des statues à ériger provient de ce que la Bête, pour une période de son existence, s'identifie avec les empereurs. N'avait-on pas vu durant la jeunesse de l'Apôtre l'empereur Hadrien prétendre faire dresser sa statue dans le temple même de Jérusalem ? L'abomination de la déso-

(1) E.-B. Allo, *L'Apocalypse*, p. 204.
(2) E.-B. Allo, *ibid.*, p. 209.
(3) C. Lavergne, *L'Apocalypse*, p. 103.
(4) H. Rongy, *L'Application de l'Apocalypse à l'histoire universelle de l'Église*, p. 95.
(5) II *Thess.*, II, 3-4.

lation n'avait-elle pas consisté dans l'érection d'une statue ? (1) Après les prétentions des empereurs syriens aux honneurs de la divinité, était-il si étonnant que le pouvoir civil et persécuteur exigeât encore une fois ce suprême hommage ? Si Jean parle en symbole quand il dit que le Faux-Prophète donne un esprit à l'image de la Bête et arrive par artifice à lui communiquer la parole, ne continue-t-il pas à employer un langage figuré quand il mentionne l'obligation pour les hommes de porter l'empreinte de la Bête ? Il se fait qu'au troisième siècle une partie de ces images se sont vérifiées (2), mais dès le premier siècle, un auteur pouvait y recourir, tant elles étaient naturelles, pour décrire une persécution violente. Avec Cornely-Merk, « nous n'admettons pas l'application à tel ou tel événement de l'histoire, qu'on regarderait comme spécialement et expressément prédit. Le prophète voit l'avenir, il voit les derniers temps et, sans omettre les époques intermédiaires, il ne note point chacun des événements » (3).

La seconde Bête comme la première est hostile au christianisme. Elle est l'image très nette de l'opposition antichrétienne. Alors que la Bête de la mer agit sur le monde et sur les fidèles par la richesse, la force et la violence, celle-ci emploie la persuasion. Elle ne vise qu'indirectement le côté matériel de la vie, s'attaquant tout d'abord aux consciences, aux croyances et au culte. En admettant qu'elle symbolise toutes les puissances de persuasion hostiles au christianisme, spécialement le pouvoir religieux en tant que séducteur, il nous semble qu'on lui attribue son véritable caractère. La première Bête serait l'image de la persécution séductrice, la seconde de la séduction persécutrice. Jean écrivait pour les communautés d'Asie du premier siècle et n'avait nullement l'intention de faire des prophéties dont elles ne retireraient aucun bénéfice. L'intérêt de son message est ailleurs. Manifeste d'espérance, tableau de la venue et de la victoire du Christ, exhortation à la ferveur et à la constance, préparation au martyre, l'Apocalypse décrit des dangers imminents pour la foi des fidèles, rassure les pusillanimes et magnifie la récompense finale.

(1) Voir plus haut, p. 159.

(2) Cf. E.-B. Allo, *L'Apocalypse*, p. 203-210.

(3) R. Cornely-A. Merk, *Manuel d'introduction historique et critique à toutes les Saintes Écritures*, 9e édit., Paris, 1928, t. II, p. 233.

* * *

La Bête qui monte de la mer et la Bête qui monte de la terre ou le Faux-Prophète sont dans l'Apocalypse les agents de l'opposition terrestre à Dieu, au Christ et à l'Église. Elles sont l'Antéchrist du croyant de Patmos. Nous réservons pour la conclusion générale de notre ouvrage le jugement de valeur sur ses descriptions ; pour terminer cet article, nous donnerons une vue d'ensemble sur l'opposition au royaume messianique telle qu'elles nous le représentent.

Jean envoie aux chrétientés d'Asie mineure, sujettes au relâchement et à l'infiltration d'idées païennes, une lettre sous forme d'apocalypse. Se plaçant en dehors du monde et du temps, il décrit ce qui est et ce qui sera. Ce second point, — ce qui sera, — embrasse, en résumé, la lutte entre le bien et le mal sous toutes ses formes et dans ses causes les plus lointaines. L'opposition à Dieu et au Christ doit son existence à la révolte de Satan. Le grand adversaire de Dieu a commencé le combat dans le ciel même. Battu et précipité sur la terre, il continue, dans toute la mesure possible, à faire du tort à Dieu et à ses fidèles. Actuellement, c'est-à-dire au temps de Jean et ce temps durera jusqu'à l'époque qui précédera immédiatement la fin du monde, Satan n'a pas les coudées franches. Retenu dans l'abîme, il ne nuira à l'Église que par des combats individuels et ne connaîtra que des victoires partielles. C'est l'action dans le mystère dont parle saint Paul. A la fin des temps, il remportera une victoire éphémère.

Telle est l'opposition spirituelle. L'opposition terrestre est symbolisée par les Bêtes, images des artisans d'apostasie dont les armes sont la violence et la séduction. Jean l'a vue à l'œuvre pendant la persécution de Néron. Exilé, il en est encore lui-même la victime. Les communautés en ont ressenti la morsure. Au ciel, les confesseurs et les martyrs en attestent l'acuité. Actuellement son activité s'est ralentie et pendant le court répit qu'elle accorde, c'est le moment de ranimer les courages et de purifier les intentions. Car l'hostilité des Bêtes va reparaître avec plus d'intensité et de perversité que jamais. Leur puissance est terrible. C'est celle d'une capitale et d'un empereur qui gouvernent le monde. Que ne faut-il pas craindre d'un tel monstre ! Jean ne cache pas le danger. Il en décrit toute l'horreur et toute l'étendue.

Pour avoir droit à la récompense de l'Agneau, il faut avoir le courage de porter sa marque et de mourir pour lui. D'ailleurs, le triomphe de Rome, de l'empereur, et de tous les agents à leur solde n'est qu'apparent et éphémère. Bientôt, Jean l'espère, le Christ reviendra. Même avant sa parousie, la Bête, le règne du mal, divisé contre lui-même, aura provoqué la chute de la persécutrice actuelle. A la fin des temps, le Dragon, maintenant tenu en laisse et les Bêtes maintenant contrariées dans leur action par la prédication évangélique, sembleront triompher pour une heure. Des quatre coins de la terre, elles rassembleront les peuples et lanceront les rois à l'assaut de l'Église. Mais ce suprême combat sera le signal de la consommation de la ruine : Dragon, Bête de la mer et Faux-Prophète seront jetés pour toujours dans l'étang de feu.

Article II

L'opposition dans les Épitres et l'Évangile de saint Jean

§ I. — L'Antéchrist et les antéchrists des Épitres

Les Épîtres johanniques revêtent une importance spéciale du fait que c'est dans la première et la seconde que l'on trouve mentionné le nom de l'Antéchrist (1). Citons les passages : « Enfants, c'est la dernière heure, et comme vous avez entendu que l'Antéchrist vient, voici que maintenant de nombreux antéchrists sont arrivés ; en quoi nous connaissons que c'est la dernière heure. Ils sont sortis de nous, mais ils n'étaient pas des nôtres ; car s'ils eussent été des nôtres, ils seraient restés avec nous. Mais c'est [arrivé] afin qu'ils fussent révélés, comme n'étant pas des nôtres. Et vous, vous avez une onction du Saint, et vous savez toutes choses. Je vous ai écrit non parce que vous ne savez pas la vérité, mais parce que vous la savez et parce que tout mensonge n'est pas de la vérité. Qui est le menteur

(1) Sur les Épîtres de saint Jean, on peut consulter : Th. Calmes, *Épîtres catholiques. Apocalypse*, dans la *Pensée chrétienne*, Paris, 1905 ; F. C. Ceulemans, *Commentarius in epistolas catholicas et in Apocalypsim*, Malines, 1904 ; A. Loisy, *Le quatrième Évangile. Les Épîtres dites de Jean*, 2e édit., Paris, 1921 ; M. Meinertz-W. Vrede, *Die katholischen Briefe übersetz und erklärt*, dans *Die Heilige Schrift des Neuen Testamentes*, Bonn, 1932.

si ce n'est celui qui nie que Jésus est le Christ. Celui-là est l'Antéchrist, celui qui nie le Père et le Fils. Tout qui nie le Fils n'a pas le Père ; celui qui confesse le Fils, a le Père. » (1) Deuxième passage de la même Épître : « Très chers, ne vous fiez pas à tout esprit, mais éprouvez les esprits [pour voir] s'ils sont de Dieu, parce que beaucoup de faux prophètes sont sortis vers le monde. En ceci vous reconnaîtrez l'esprit de Dieu : tout esprit qui confesse Jésus-Christ venu dans la chair est de Dieu, et tout esprit qui ne confesse pas Jésus n'est pas de Dieu ; et celui-là est celui de l'Antéchrist, dont vous avez entendu qu'il vient, et maintenant il est déjà dans le monde. » (2) Enfin, dans la seconde Épître : « Car beaucoup de séducteurs sont sortis vers le monde, ne confessant pas Jésus-Christ venu en chair ; celui-là est le séducteur et l'Antéchrist. » (3)

Ces textes veulent être remis dans la trame de la pensée johannique et dans leur contexte particulier. Comme dans l'Apocalypse, Satan est à l'arrière-plan de l'opposition à Dieu et au Messie. Le Fils de Dieu est venu sur la terre pour détruire les œuvres du diable (4). L'humanité doit choisir entre Satan et Dieu. Le monde, par opposition aux croyants, est au pouvoir du malin (5). Le diable pèche depuis le commencement du monde et celui qui le sert devient son enfant, comme celui qui est fidèle à Dieu est l'enfant de Dieu (6). Les fidèles ont vaincu le démon en restant fermes dans leur foi et par conséquent ils ont vaincu le monde (7). Donc opposition entre Dieu et Satan ; partage des hommes en deux classes d'après leur appartenance à Dieu ou à Satan. Les uns jouissent de la lumière et de la vérité (8) ; les autres sont voués aux ténèbres, au mensonge, au péché, à l'iniquité (9). C'est par ces œuvres qu'on appartient au diable (10) mais ce qui divise fondamentalement les hommes, c'est leur croyance ; l'essentiel de la foi c'est d'admettre que Jésus est

(1) I Joh., II, 18-22.
(2) I Joh., IV, 1-3.
(3) II Joh., 7.
(4) I Joh., III, 8.
(5) I Joh., V, 19.
(6) I Joh., III, 4-8.
(7) I Joh., I, 13-14 ; V, 3-5.
(8) I Joh., I, 5.
(9) I Joh., I, 5 ; II, 8-11.
(10) I Joh., III, 8.

le Christ et que Jésus-Christ venu en chair est Dieu ; l'essentiel de la pratique chrétienne, c'est l'amour des uns pour les autres.

Or, dans les communautés il s'est produit plus qu'un schisme, car un schisme ne briserait pas l'unité des doctrines. Des séducteurs répandent le mensonge sur la personne du Christ. En unissant les trois passages, nous arriverions à reconstituer l'essentiel de leur erreur. Ce sont des chrétiens. Ils nient que Jésus soit le Christ, mais ils veulent plaire au Père. Jean démontre que celui qui nie le Fils n'a pas le Père avec soi. Deuxième proposition ou tout au moins explication de la première : le Christ est venu *ἐν σάρκι*, en chair. Peut-être y a-t-il là une allusion au gnosticisme de Cérinthe ou au docétisme. Cérinthe enseigne, au dire d'Irénée, que Jésus n'est que le Fils de Joseph et de Marie. Au baptême, l'éon céleste s'est uni à l'homme Jésus et en a fait le Messie, mais avant la Passion, l'éon s'est séparé de lui (1). Contre ces erreurs Jean enseignerait dans son Épître la messianité et la divinité de Jésus et l'union de Dieu avec la chair. En disant qu'il n'est pas venu seulement dans l'eau mais aussi dans le sang (2), il inculquerait que Jésus était Messie et Dieu avant le baptême et le restait dans la souffrance. Irénée, disciple de Polycarpe, affirme que l'Évangile de Jean a été dirigé contre Cérinthe (3). Il ne serait pas étonnant que les séducteurs des Épîtres ne soient les mêmes hérétiques. Toutefois, la profession de foi johannique pourrait également être dirigée contre le docétisme, autre forme de la gnose, dont parlent les lettres de saint Ignace (4). Cette hérésie conteste précisément la réalité de l'incarnation, l'humanité du Christ n'étant qu'une apparence.

L'identité des séducteurs n'est pour nous qu'une question secondaire. L'important, c'est qu'ils sont nommés antéchrists. Le mot est formé sur le modèle d' *ἀντιθεός*, employé par Philon (5). Il ne signifie pas « à la place du Christ », encore moins,

(1) Cf. A. Wurm, *Die Irrlehrer im ersten Johannesbrief*, dans les *Biblische Studien*, t. VIII, fasc. 1, Fribourg-en-Br., 19. Voir : Irénée, *Adversus haereses*, I, 26, 1 (PG, XII, 686).

(2) I Joh., V, 6.

(3) Irénée, *ibid.*, III, 2, 1 (PG, VII, 846-847).

(4) Cf. A. Loisy, *Le quatrième évangile. Les Épîtres dites de Jean*, 2e édit. Paris, 1921, p. 544-546. Voir Ignace, *Epist. ad. Smyrnaeos*, I dans les *Patres Apostolici*, édit. F. X. Funk, t. I, p. 274-277.

(5) Voir W. Bauer, *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments*, col. 119.

comme le suggérerait le français « avant le Christ », mais contre le Christ. Les séducteurs sont contre le Messie parce qu'ils proposent sur sa personne des doctrines erronées. Tandis que les croyants sont de Dieu, eux sont du diable dont ils ont l'esprit et du monde qu'ils pervertissent (1). L'erreur des hérétiques portant sur la personne du Christ, Jean les nomme Antéchrists. Il les rattache de la sorte à l'Antéchrist de la fin des temps. Jean n'a pas à apprendre aux fidèles la venue de cet ennemi du Messie. Par deux fois il souligne qu'antérieurement ils ont reçu à ce sujet des enseignements (2). C'est une doctrine courante et universellement reçue. Sans qu'il soit impossible d'entendre *ἀντίχριστος* dans le sens d'une collectivité, « il est cependant plus conforme au mouvement général de tout le passage, dit Buzy, de l'entendre d'un individu » (3) ! Adjonction de l'article, antithèses entre *ὁ ἀντίχριστος* et *πόλλοι ἀντιχρίστοι*, mention du *πνεῦμα ἀντιχρίστου* opposé au *πνεῦμα τοῦ θεοῦ*. Jean nomme donc Antéchrist deux entités différentes : l'Antéchrist de la fin des temps et les antéchrists actuels. Ceux-ci ayant l'esprit de celui-là, ils en sont donc distincts. Jean n'affirme pas que cet Antéchrist unique soit déjà venu. Il se contenterait volontiers des manifestations actuelles de l'esprit de l'Antéchrist comme signe de la fin des temps. Par là, il ne contredit pas l'enseignement de son Apocalypse où, à côté de la séduction, la persécution antichrétienne est un trait de la personnalité de l'Antéchrist, et où la séduction vient plutôt de l'extérieur que de l'intérieur du christianisme ; il ne contredit pas non plus la croyance des fidèles ni l'enseignement de saint Paul, lequel prévoit la venue de l'homme du péché pour l'époque qui précédera immédiatement la parousie. Les antéchrists dans les Épîtres, les Bêtes dans l'Apocalypse, l'homme du péché dans saint Paul, les faux christs, les faux prophètes et l'abomination de la désolation dans les Synoptiques, représentent des aspects divers d'une même opposition au royaume de Dieu.

On n'assiste donc pas ici à la substitution d'une tradition à une autre, mais à une détermination nouvelle, du reste incom-

(1) I Joh., IV, 5.
(2) I Joh., II, 18 ; IV, 3.
(3) D. Buzy, *Antéchrist*, dans le *Dictionnaire de la Bible. Supplément*, col. 303.

plète comme toutes ses aînées, de l'enseignement juif et chrétien sur l'hostilité eschatologique (1).

Le caractère propre de l'Antéchrist dans les lettres johanniques, c'est d'être chrétien et séducteur. « C'est de nous qu'ils sont sortis », dit saint Jean. Parmi les membres de la communauté, il faut distinguer deux classes : celle des élus et celle des pécheurs. Ceux-ci n'appartiennent pas foncièrement à l'Église (2). Ils sont sortis de la communauté, ce qui donne à entendre que les sectaires s'en sont séparés eux-mêmes ; mais cette séparartion était dans les vues de Dieu qui voulait manifester qu'au fond de leur cœur, tout en semblant être chrétiens, ils ne l'étaient pas. Fils de Satan, de l'Antéchrist et des ténèbres, les antéchrists veulent entraîner les chrétiens après eux. Ils se présentent aux réunions et pour confirmer leur enseignement prétendent avoir l'esprit avec eux. L'Esprit de Dieu, don intérieur accordé aux fidèles, se reconnaît à un signe infaillible : ses manifestations sont conformes à la doctrine de l'Apôtre. Opposé à cette doctrine, l'esprit ne vient pas de Dieu. Le point capital est la confession de Jésus-Christ venu dans la chair. Les fidèles ne se laisseront pas séduire, parce qu'ils sont véritablement de Dieu et que les faux docteurs, étant du monde, ne pervertissent que le monde. Qui connaît Dieu ne les écoute pas. C'est en cela que consiste l'art de discerner l'esprit de vérité de l'esprit d'erreur, « qui fait les enfants du diable et qui règne dans le monde » (3). Jean a donc raison de dire que tout négateur du Christ est l'Antéchrist et que la marque de l'Antéchrist est l'imposture et le mensonge.

(1) E.-B. ALLO *(L'Apocalypse*, p. 200) estime que « Jean *interprète* la vieille tradition de l'Antéchrist, familière à ses lecteurs ». D. BUZY *(Antéchrist*, col. 303) résume ainsi la pensée de saint Jean : « L'Antéchrist perd de l'importance qu'on lui avait accordée jusqu'alors. De la scène, il est passé dans la coulisse. On peut encore en parler au singulier, comme du chœur des tragédies grecques ; en réalité c'est une collectivité, dont les individus sont épars à travers les siècles, c'est la collectivité de tous ceux qu'anime l'esprit du mensonge ou d'opposition au Christ. » A. LOISY *(Le quatrième Évangile*, p. 545) reprend à son compte cette idée de transformation des traditions anciennes : « On peut néanmoins soupçonner là une interprétation atténuée de la donnée eschatologique consignée dans l'Apocalypse, surtout si l'auteur a voulu signifier, comme il est vraisemblable d'après la teneur des textes, que ces faux docteurs sont l'Antéchrist attendu, et non ses précurseurs immédiats, comme on l'admet communément pour l'accord avec l'Apocalypse. »

(2) I JOH., II, 19.

(3) A. LOISY, *Le quatrième Évangile*, p. 564.

§ II. — L'opposition au Fils de Dieu dans le quatrième Évangile

L'objet principal sur lequel le quatrième Évangile fait porter ses préoccupations, est la manifestation terrestre du Verbe de Dieu (1). Du retour à Jésus et de la fin du monde, il ne parle que pour mieux mettre en lumière les points fondamentaux de son enseignement. On n'y rencontre qu'un seul texte qui pourrait se rapporter à l'Antéchrist (1). Là n'est pas l'intérêt de l'Évangile de Jean. S'il vise à mettre en relief la révélation du Fils de Dieu, vie et lumière des hommes, il s'attache presqu'autant à décrire, selon l'expression de Charue, « comme en creux », l'histoire de la résistance de Satan, du monde et des ténèbres (2). Des premières pages aux dernières, Jean tient le lecteur en haleine par l'attente de l'issue du drame aux péripéties duquel il le fait assister. Gestes et discours du Christ portent le sceau de la lutte qu'il menait à toute heure contre les puissances infernales et mondaines. On dirait que pèse sur la personne du Sauveur la claire vision d'un échec relatif et d'une mort ignominieuse. Ses sublimes paroles n'ont plus le ton assuré et enthousiaste des Béatitudes. A Nicodème, aux foules après la multiplication des pains, aux disciples assemblés au Cénacle, il fait part de révélations aussi abondantes que nouvelles et mystérieuses.

En certaines rencontres, son attitude envers les Pharisiens paraît dure. Ses reproches sont cinglants. La foule elle-même, qui lui est sympathique, s'étonne de ses révélations douloureuses (3). Jésus propose sans ambages ni réticences une doctrine malaisée à comprendre et rebutante par sa sévérité. La haine de ses ennemis est d'ailleurs si profonde qu'aucune lumière ne pourrait les éclairer, qu'aucune marque de bonté ne pourrait les émouvoir. Ils ergotent même sur la guérison de l'aveugle né ! Insensibles aux prodiges que Jésus réalise au nom de son Père, comment admettraient-ils jamais sa doctrine ! De sang-froid, en conseil, ils prennent leur parti : il faut qu'il meure (4). Dés le début, leur enquête sur la personne et sur l'œuvre de

(1) Joh., V, 43.
(2) A. Charue, *L'incrédulité des Juifs dans le Nouveau Testament*, p. 222.
(3) Joh., VI, 60.
(4) Voir A. Charue, *ibid.*, p. 244.

Jean-Baptiste manifeste leur malveillance soupçonneuse (1). Pendant la carrière de Jésus, ils l'empêchent de poursuivre librement son ministère en Judée, ils séduisent, excitent le peuple (2). Tous les moyens leur sont bons ; ils menacent, calomnient, prennent sur eux toutes les responsabilités. Comme le dit Charue, « selon le quatrième Évangile, les « Juifs », c'est-à-dire ici les chefs spirituels de la nation, portent pour une grande part les responsabilités du drame évangélique et de l'incrédulité d'Israël » (3).

Cette lutte terrible dans laquelle le Fils de Dieu doit laisser la vie est dominée par le jeu de puissances invisibles. Jean nomme l'ennemi de tout bien et le père des méchants : c'est Satan, le Prince de ce monde (4). La formule *ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου* revient trois fois sous sa plume (5). La première fois, dans un discours où Jésus explique à la foule que son vrai triomphe sera le fruit de sa mort. « Maintenant, dit-il, a lieu le jugement de ce monde ; maintenant le prince de ce monde va être jeté dehors ; et moi, quand j'aurai été élevé de terre, je tirerai tous les hommes à moi. » (6) Ce jugement « n'est pas le discernement des bons et des mauvais, ni la punition des mauvais, mais simplement le jugement prononcé sur le monde ancien, jugement de condamnation, qui porte avant tout sur celui qui en était jusqu'à présent le chef, c'est-à-dire sur le diable » (7). Mais ce premier jugement est la réalisation partielle de l'attente messianique juive : l'élu devait être le grand Justicier. Jésus remplit dès maintenant cette fonction en appelant à la barre le grand responsable du mal. Ce jugement du diable doit être rapproché de la victoire des disciples sur Satan décrite par les Synoptiques. Jésus le voyait alors tomber du ciel (8); il prédit maintenant qu'il sera jeté dehors. Double image de la dépossession de Satan.

(1) JOH., I, 19-34.
(2) JOH., IV, 1-3.
(3) A. CHARUE, *L'incrédulité des Juifs dans le Nouveau Testament*, p. 246.
(4) Cf. *Ephes.*, II, 2 ; VI, 12 ; II *Cor.*, IV, 4 ; *Act.*, XXVI, 18.
(5) Cf. S. A. FRIES, *Was bedeutet der Fürst der Welt in Joh.* XII, 31, XIV, 30, XVI, 11 ? *Ein Beitrag zur vergleichenden Religionsgeschichte des Urchristentums*, dans la *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, t. VI, 1905, p. 159-179.
(6) JOH., XII, 31-32.
(7) M.-J. LAGRANGE, *Évangile selon saint Jean*, dans les *Études bibliques*, Paris, 1925, p. 334.
(8) LUC., X, 18 ; MATTH., XII, 28 ; LUC, XI, 20.

Dans un autre passage, Jésus annonce la venue du prince du monde. Il ne s'entretiendra plus guère avec les siens, dit-il. Il a beau être exempt de tout péché et ne donner aucune prise sur soi à l'Adversaire, il doit se rendre à l'évidence : Satan vient. Il se soumet à l'ordre d'en haut afin que le monde reconnaisse qu'il aime son Père (1).

Dans un troisième passage (2), Jésus affirme que l'Esprit de vérité, le défenseur du Christ, mettra le monde dans son tort à propos de péché, à propos de justice et à propos de jugement. Sur ce dernier point, les Juifs, qui vont réussir à prendre le Maître et à le faire mourir, croiront l'avoir accablé lui et ses disciples sous une sentence définitive. Mais en réalité, comme Jésus l'a déjà déclaré, c'est contre le Diable qu'est porté le jugement. En traînant Jésus à la mort, l'ennemi travaillait à sa propre ruine, au salut du monde et à l'exaltation de sa victime. En le jugeant et en le condamnant, Dieu juge et condamne ses suppôts. « Satan a voulu interrompre l'œuvre qui conduisait au Christ ; les Juifs se sont laissés persuader par lui, ils sont devenus ses fils, si bien que dans sa condamnation ils sont eux-mêmes frappés, et que l'Esprit pourra, même en cela, les convaincre de leur tort. » (3)

Le mensonge et par conséquent la résistance au Christ sont l'œuvre de Satan. Jésus le dit clairement aux Juifs : « Si Dieu était votre père, vous m'aimeriez, car c'est de Dieu que je suis sorti et que je suis venu ; car je ne suis pas venu de moi-même, mais c'est lui qui m'a envoyé. Pourquoi ne comprenez-vous point mon langage. C'est parce que vous ne pouvez entendre ma parole. Vous avez pour père le diable, et vous voulez réaliser les désirs de votre père. Il était homicide dès le commencement, et il ne se tenait pas dans la vérité, parce qu'il n'est pas de vérité en lui. Lorsqu'il profère le mensonge, il parle de son fond, parce qu'il est menteur et il en est le père. » (4) Le Diable est homicide depuis le commencement, ayant causé la mort du premier homme en l'entraînant au péché par la duplicité et le mensonge. Dès sa première apparition sur la terre, l'ennemi s'est donc révélé

(1) JOH., XIV, 30-31. Cf. M.-J. LAGRANGE, *Évangile selon saint Jean*, p. 396-397.
(2) JOH., XVI, 8-11.
(3) M.-J. LAGRANGE, *ibid.*, p. 420.
(4) JOH., VIII, 42-44. Voir M.-J. LAGRANGE, *ibid.*, p. 247.

menteur, séducteur et homicide. Tel est le père des Juifs. Il n'a qu'un désir, c'est d'éloigner les hommes de Dieu et de son Christ. Aussi, par cela même qu'ils ne veulent pas écouter Jésus, les Juifs manifestent qu'ils accomplissent le désir de Satan, croient au mensonge et sont victimes de la séduction et de la mort (1). Le Diable poussera même l'audace jusqu'à séduire un membre du collège apostolique. Après la multiplication des pains, le Sauveur déclare ouvertement que l'un des Douze est un démon (2). Dans les Synoptiques, Jésus traite Pierre de Satan (3), mais là, si forte que soit l'expression, le Maître n'a en vue que de faire sentir combien les voies de Pierre sont différentes de celles de Dieu. « Ici le terme démon est moins fort que la prise de possession de Judas par Satan, qui aura lieu graduellement ; c'est une épithète comparative : un véritable démon, aussi mauvais qu'un démon. » (4) Quand approche la trahison, les termes deviennent plus forts et plus clairs : c'est le diable qui met dans le cœur de Judas le dessein de livrer Jésus (5). Plus tard au moment du départ du traître, Jean répète que « après la bouchée, à ce moment, Satan entra en lui » (6). Contrairement à ce que les Pharisiens et la foule elle-même affirment, ce n'est donc pas Jésus que possède le démon, ce sont les Juifs et ceux qui font leur œuvre : ils sont les jouets de Satan (7).

A Satan, se joint, pour faire obstacle à la réussite de l'Évangile, le monde. « Au total, dit Charue, le κόσμος désigne foncièrement l'humanité détournée de Dieu par des attraits et des tendances qui la tiennent embourbée dans la matière et rivée aux vanités de la terre. Le monde sera donc parfois un concept abstrait signifiant la force des ténèbres et de mort opposée à l'Évangile et trouvant son explication immédiate dans un profond désordre de la nature humaine, ou sous ce terme, l'auteur sacré entendra concrètement l'ensemble des mondains, de tous ceux qui sont ou victimes ou surtout complices de cette force

(1) Voir A. CHARUE, *L'incrédulité des Juifs dans le Nouveau Testament*, p. 241-244.
(2) JOH., VI, 70.
(3) MARC., VIII, 33 ; MATTH., XVI, 23.
(4) M.-J. LAGRANGE, *Évangile selon saint Jean*, p. 191.
(5) JOH., XIII, 2.
(6) JOH., XIII, 7.
(7) JOH., VII, 20 ; VIII, 48-52 ; X, 20-21.

adverse. » (1) En soi le monde n'est ni bon ni mauvais ; Dieu l'aime (2) ; mais tel qu'il est actuellement, il appartient au Diable. Aussi fuit-il la lumière apportée par le Christ (3) et se plonge-t-il dans la mort (4). Envers le Christ et ses disciples, c'est de sa part, plus que de l'indifférence, c'est de la haine. « Si le monde vous hait, sachez qu'il m'a haï avant vous. Si vous étiez du monde, le monde aimerait son bien ; mais comme vous n'êtes pas du monde par mon choix, c'est pour cela que le monde vous hait. Souvenez-vous de la parole que je vous ai dite : le serviteur n'est pas plus grand que son maître ; s'ils m'ont persécuté, ils vous persécuteront vous aussi ; s'ils ont gardé ma parole, ils garderont aussi la vôtre. Mais ils feront tout cela contre vous à cause de mon nom, car ils ne connaissent pas celui qui m'a envoyé. Si je n'étais venu et si je ne leur avais pas parlé, ils n'auraient pas de péché ; mais maintenant, ils n'ont pas d'excuse à alléguer pour leur péché. Celui qui me hait, hait aussi mon Père. Si je n'avais fait parmi eux les œuvres que personne d'autre n'a faites, ils n'auraient pas de péché ; mais maintenant, même après avoir vu, ils ont haï et moi et mon Père. Mais c'est afin que soit accomplie la parole écrite dans leur loi : *Ils m'ont haï sans raison.* » (5) Texte fort suggestif. Les disciples connaîtront de la part du monde hostilité et persécutions parce qu'appartenir au Christ, c'est se déclarer hors du monde et contre le monde, domaine de Satan. L'exemple du Maître n'est-il pas d'ailleurs éloquent ? Ses ennemis ne l'ont-ils pas persécuté ? Ils persécuteront également ses serviteurs. La conduite des adversaires est doublement coupable. Jésus leur a révélé la vérité de telle façon que tout qui était bien disposé devait la reconnaître ; et ce témoignage de la parole, il l'a corroboré par celui des faits et des miracles. Pourquoi n'ont-ils pas obéi à la lumière et ont-ils fermé leur âme à la bonté ? C'est afin que l'Écriture s'accomplisse (6). Leur loi, loi au sens large pour leurs écrits sacrés, prédisait que le Messie rencontrerait lors de sa venue une grande opposition. Sans le vouloir, ils vérifient les prophéties et leur

(1) A. Charue, *L'incrédulité des Juifs dans le Nouveau Testament*, p. 242.
(2) Joh., III, 16.
(3) Joh., I, 5 ; III, 19 ; XII, 46.
(4) Joh., III, 16, V, 24.
(5) Joh., XV, 18-25.
(6) *Psalm.* XXXV, 1-9 ; LXIX, 5.

conduite prouve que celui qu'ils poursuivent de leur haine, c'est le véritable envoyé de Dieu. Ici, comme dans les Actes des Apôtres (1), l'opposition actuelle au Messie est présentée comme l'accomplissement des prophéties anciennes. Ailleurs encore Jésus parle avec détails de l'hostilité future : « Je vous ai dit cela afin que vous ne soyez pas scandalisés. Ils vous jetteront hors des synagogues ; bien plus, l'heure vient où quiconque vous tuera s'imaginera qu'il rend un culte à Dieu. » (2) Être banni du judaïsme, où s'était conservée l'idée messianique, d'où étaient sortis Maître et disciples, devait sembler dur aux Apôtres. Cependant, ainsi le veut la Providence ; l'autorité religieuse qui les expulsera agira sans l'autorité de Dieu. Cette persécution ne saurait être une occasion pour les Apôtres de renier Jésus et de rentrer dans la communauté juive. Les persécutions dont parle ici saint Jean ne peuvent venir que des Juifs ; jamais les païens ne s'imagineront plaire à Jahvé en poursuivant les chrétiens.

Parmi les persécuteurs, Jean mentionne-t-il un faux christ ? On a parfois interprété dans ce sens un mot de Jésus aux Juifs : « Je suis venu au nom de mon Père, et vous ne me recevez pas ; si un autre vient en son propre nom vous le recevrez. » (3) Jésus exige qu'on croie qu'il est le Messie et le Fils de Dieu. Sa qualité de Fils ne peut pas éloigner de lui les descendants d'Abraham. Il ne se propose pas comme un étranger, sans lien avec celui que tous reconnaissent pour Dieu. Il se dit Fils du Père et fait les œuvres de Dieu. C'est donc Dieu lui-même qui témoigne en sa faveur. Si quelqu'un se présente comme Messie, sans pouvoir compter sur le témoignage du Père, ils le recevront. Ce quelqu'un ἄλλος, n'est pas un faux Messie déterminé : l'article fait défaut. Pourtant Loisy n'est pas de cet avis. « L'assertion est si nette, écrit-il, qu'elle semble viser un individu déterminé, non pas en général le premier Messie venu. » (4) Il reconnaît lui-même qu'il y aurait incohérence à proposer « tels noms de Fils de Dieu, chefs de sectes qui, dans les derniers temps, avaient trouvé plus ou moins de crédit auprès des Juifs, soit ceux de Palestine, soit ceux de la dispersion. On pourrait songer, ajou-

(1) Voir plus haut, p. 220.
(2) JOH., XVI, 1-2.
(3) JOH., V, 43.
(4) A. LOISY, *Le quatrième Évangile*, p. 219.

te-t-il, aux instigateurs des révoltes juives sous Trajan ; mais le texte ne favorise pas l'idée de menées politiques » (1). La parole de Jésus est indéterminée : un autre, n'importe quel autre, tout autre que Jésus. Nous croyons même qu'il n'y a aucune prédiction dans ces mots. Lagrange lui y voit une prophétie « assurément étonnante, et bien propre à mettre en lumière leur aveugle obstination » (2). Mais Jésus n'énonce qu'un fait hypothétique : « Si un autre vient. » La formule « laisse la personne dans le vague », et aussi le fait lui-même de sa venue; elle n'équivaut nullement à « quand un autre viendra » (3). Ce texte de saint Jean n'annonce donc ni l'Antéchrist, ni même un faux messie. Il souligne l'hostilité des Juifs et leur sottise : et c'est tout.

Au total, l'opposition à la seconde venue de Jésus n'apparaît pas dans le quatrième Évangile. Au contraire l'opposition à son premier avènement s'y montre dans tout son relief, avec ses facteurs et les phases de son développement. A l'arrière-plan du tableau, Satan, l'ennemi de Dieu par excellence.

C'est un roi, farouchement campé sur un trône que rien ne semble pouvoir ébranler. Attaqué par un adversaire redoutable, il contre-attaque avec toute l'ardeur de la haine et du désespoir. Menteur et pervers, il a soumis le monde, qui est son royaume, au péché, à la mort et aux ténèbres. Les hommes qui lui obéissent, c'est-à-dire tous ceux que Dieu n'a pas choisis, sont ses fils, menteurs et pervers eux-mêmes, spécialement les Juifs (4), qui ne veulent pas reconnaître Jésus de Nazareth pour Messie et Fils de Dieu. Satan se dresse donc en face de Dieu. Il suscite la lutte entre le monde et les élus, entre le péché et la pureté, entre la lumière et les ténèbres, entre la chair et l'esprit (5), entre la vérité et l'erreur (6), entre la terre et le ciel (7). Les hommes doivent choisir et de ce choix dépend leur

(1) A. Loisy, *Le quatrième Évangile*, p. 220.

(2) M.-J. Lagrange, *Évangile selon saint Jean*, p. 255.

(3) M.-J. Lagrange, *ibid.*, p. 155.

(4) A. Charue, *L'incrédulité des Juifs dans le Nouveau Testament*, p. 224 : « Au total, les Juifs deviennent dans le quatrième Évangile les types et les agents de l'opposition rencontrée par le Verbe incarné : devant le Christ-Lumière ils incarnent les ténèbres de l'erreur et du péché. »

(5) Joh., III, 6 ; VI, 63.

(6) Joh., III, 21.

(7) Joh., III, 31.

jugement. S'ils préfèrent leur honneur à l'amour de la vérité et à l'amour de Dieu, ils deviennent fils de Satan. Avec lui, ils combattent le Christ et ses Apôtres : le Diable s'emparera d'eux, entrera en eux et leur fera accomplir ses exécrables forfaits. Cette opposition à Dieu, au Messie, aux disciples ne doit point étonner les Apôtres. Elle est la réalisation de la parole divine adressée aux Juifs eux-mêmes : l'établissement du royaume ne se fera pas sans que son chef soit haï et persécuté. Les disciples voudraient-ils être mieux partagés que le Maître ?

* * *

Au terme de notre enquête dans les écrits des Synoptiques, de saint Paul et de saint Jean, achevons la seconde partie de notre travail, en essayant de dégager la physionomie générale de l'Antéchrist et de l'opposition au royaume messianique, telle qu'elle apparaît dans le Nouveau Testament.

Il faut, tout d'abord, confronter l'enseignement néotestamentaire avec les croyances préchrétiennes. En général, l'opposition messianique des sources israélites et juives n'avait qu'un seul horizon : celui de la venue du Messie. L'apparition de Jésus et la non-consommation des siècles ont introduit une nouvelle conception de l'eschatologie. En se présentant comme le réalisateur des promesses et comme le Fils de Dieu, Jésus inaugurait l'ère messianique ; toutefois comme la réalisation était partielle et comportait l'annonce d'une seconde venue, l'opposition au royaume devait nécessairement s'éparpiller sur tour-la durée de la nouvelle ère inaugurée par le Sauveur. De la sote te, l'opposition devenait à la fois présente et future.

L'opposition *présente* est l'œuvre des démons et des hommes hostiles à Dieu.

Mieux que les écrits de l'Ancien Testament ceux du Nouveau mettent en lumière, le rôle de Satan. Vaincu dans le grand combat contre Michel et ses anges, chassé du ciel, où il s'est révolté contre Dieu, il est précipité sur terre. Sa défaite excite sa rage. Il veut profiter du peu de temps, dont il dispose sur la terre, pour y faire tout le mal possible. Homicide depuis le commencement, il a tellement perverti la terre, qu'elle est à ses pieds et constitue son domaine, son royaume.

Il en distribue les trônes à son gré, exigeant comme tribut

de vassalité la reconnaissance de ses droits et le même hommage pour sa personne que pour la divinité elle-même. La venue de Jésus est le signal de la grande lutte qui va se livrer sur la terre. Dès avant la naissance du Sauveur, Satan eût voulu le dévorer. Au début de sa carrière, incertain sur la qualité de la personne de Jésus, il tente de le détourner des voies de Dieu. Au cours du ministère public, il excite les Juifs à la résistance et sème dans leurs cœurs des dispositions qui les éloignent de la lumière. Il séduit un des Apôtres, s'en empare et lui fait trahir son Maître. Mais dès cette époque, son règne est sapé par la base. Pourchassé par Jésus, il tombe déjà du ciel au fur et à mesure que se répand la Bonne Nouvelle. Si à la mort du Messie, il semble triompher, c'est au contraire cette mort qui cause définitivement sa ruine. A partir de l'exaltation du Fils de Dieu, sa puissance a pris fin irrémédiablement. L'œuvre du Christ est stable. Elle a pour elle les promesses de vie. Les portes de l'enfer ne prévaudront pas contre elle. Tout au plus Satan pourra-t-il provoquer des chutes individuelles, contre lesquelles les chrétiens ont à se tenir en garde. Il rôde comme un lion, cherchant sa proie. Ne pouvant guerroyer lui-même, il excite des suppôts : c'est l'opposition humaine présente.

Celle-ci tient de Satan sa force et sa malice. Pendant la vie de Jésus, elle se concrétise principalement dans les chefs juifs, Pharisiens et Saducéens, qui n'aiment ni Dieu ni la vérité. Après la résurrection, c'est l'autorité juive, civile et religieuse, qui persécute les premières communautés. Bientôt, quand l'Évangile se mit à faire la conquête du monde, ce furent aussi les forces du pouvoir romain hostile au christianisme : puissance politique qui veut se faire dominatrice et régulatrice des consciences et qui impose par la persécution et la séduction, la reconsance de ses prétentions. D'ailleurs les dangers ne viennent pas tous du dehors. Au sein même des communautés, des discussions et des disputes se sont élevées. Le premier article de la foi chrétienne et son premier précepte ont été attaqués et rejetés. Des séducteurs fils du démon, ont méprisé le grand commandement de l'amour fraternel et ont rejeté la foi en Jésus, Messie et Dieu, venu en chair parmi nous. Persécution de la part des Juifs et des Romains, séduction au dehors et au dedans, telle est l'opposition messianique présente. Elle est collective comme l'opposition dans l'Ancien Testament.

Mais elle n'est plus nationale. La religion de Jésus, universelle et spirituelle, n'admet pas la division de l'humanité en deux clans d'après la race ou la nationalité. Mais ce que l'opposition perd en largeur, elle le gagne en profondeur. Les chrétiens sont appelés à une vie surnaturelle et morale si haute qu'entre eux et le monde, le fossé est plus profond qu'autrefois entre Juifs et non-Juifs. S'il est ordonné aux disciples du Christ d'aimer leurs ennemis, ceux-ci les poursuivront d'une haine implacable, laquelle ne s'éteindra qu'à la disparition de Satan et du mal. D'ailleurs, du fait de la prédication et des miracles de Jésus, cette haine revêt une malice que pouvait atténuer auparavant l'insuffisance de révélation. Elle s'adresse au Dieu fait homme et à son Église, principalement à ses chefs. Au total, deux cités sont donc, à tout jamais, dressées l'une contre l'autre : la cité de Dieu qui comprend le Souverain Maître, le Christ, les Anges et les Saints ; et la cité de Satan, avec les démons et les méchants. Perpétuellement en guerre, l'une a pour elle la bonté de Dieu et la promesse de la victoire, l'autre s'appuie sur la puissance et la malice du grand Dragon.

Telle est l'opposition présente. Comment se caractérise l'opposition *future* ? A la fin des temps, l'action de Satan, la persécution et la séduction sembleront triompher. Avec une ardeur nouvelle, le Diable déchaînera contre l'Église les forces démoniaques et humaines. Les persécuteurs se multiplieront ; en-dedans de la communauté comme au dehors agiront les forces d'apostasie. Beaucoup de chrétiens succomberont. Ce sera le temps de la défection générale. Appelés par l'Évangile à la foi, à la lumière, à la vie, au salut, ils préféreront leur impiété, les ténèbres, la mort et la damnation. En ce temps-là surgiront des prophètes et de faux messies. L'activité apostolique semblera définitivement bannie de la terre.

Dans le Nouveau comme dans l'Ancien Testament, l'opposition finale au royaume de Dieu, bien que collective, se concrétise dans un individu. Si la Bête a pu, quant à l'opposition actuelle, se confondre avec un empereur, elle peut quant à son action future s'incarner de nouveau dans une personne déterminée. Les chrétiens attendent ce grand adversaire que Jean nomme l'Antéchrist, auquel Marc fait allusion en rappelant l'abo-

mination de la désolation et que Paul nomme l'homme du péché. Celui-ci, hostile à Dieu et au Christ, tentera par des prodiges, des signes et des miracles, de se faire reconnaître pour Dieu. Orgueilleux et impie, agissant par la force de Satan, il mènera à la perdition tous ceux qui, n'aimant pas la vérité, n'auront pas reconnu la vertu salutaire de l'Évangile.

La tradition chrétienne attend une victoire éclatante du Christ sur tous ses ennemis. A la fin des temps, le Dragon et ses anges seront jetés dans l'étang de feu. Contre tous les peuples, contre les rois et les Bêtes qui monteront à l'assaut de la cité sainte, Dieu enverra le feu dévorant du ciel et, en un instant, la ruine sera complète. Le Christ détruira, d'une parole de sa bouche, l'homme du péché. Les Bêtes iront retrouver Satan dans l'enfer. Même avant ce jugement final, seront châtiées par la colère divine les incarnations temporaires de la Bête, Rome et les empereurs. Ainsi la conception néotestamentaire de l'opposition messianique se présente sans une double perspective et annonce pour la fin des temps un redoublement d'hostilité persécutrice et séductrice, auquel présidera l'Antéchrist individuel.

CONCLUSIONS

L'évolution biblique des idées sur l'opposition au royaume messianique et sur l'Antéchrist s'arrête aux écrits de saint Jean. Le moment est donc venu d'exposer les conclusions de notre travail sur l'ensemble des traditions d'Israël et du christianisme naissant. Au terme de chaque grande étape, nous avons indiqué comment se dessinait la physionomie générale des ennemis eschatologiques de Dieu et du Messie. Ici, nous voudrions essayer de porter un jugement d'ensemble sur le développement historique, l'origine et la valeur prophétique de ces croyances.

En présentant la synthèse des traditions sur l'Antéchrist, R. H. Charles distingue trois stades dans la formation des croyances. Durant le premier, trois mythes séparés se seraient développés d'une façon indépendante : les mythes de l'Antéchrist, de Béliar et de Néron. Le mythe de l'Antéchrist évolue en deux sens différents : tantôt comme dans Daniel, dans les *Psaumes de Salomon*, dans la seconde Épître aux Thessaloniciens, dans les apocalypses d'Esdras et de Baruch, il s'agit d'un individu opposé à Dieu ; tantôt c'est d'une collectivité soit civile, comme dans Daniel encore, dans l'*Assomption de Moïse*, dans le *IVe Livre d'Esdras*, l'*Apocalypse de Baruch*, l'apocalypse synoptique et l'Apocalypse de saint Jean, soit religieuse, comme dans les Épîtres johanniques. Le mythe de Béliar apparaît au deuxième siècle avant Jésus-Christ dans les *Testaments des douze Patriarches ;* il est plus clairement exprimé dans le *Livre des Jubilés* et est attesté par saint Paul. Enfin, le mythe de Néron. Sous sa forme première, celui-ci affirme que l'empereur n'est pas mort et qu'il reviendra du lointain Orient à la tête des Parthes. Ce mythe serait attesté par l'Apocalypse de Jean et les *Oracles Sibyllins*.

Au second stade, on assisterait à la fusion du mythe de

l'Antéchrist d'abord avec celui de Béliar dès avant 50 après Jésus-Christ, et ensuite avec celui du retour de Néron, entre 88 et 100 après Jésus-Christ. Aux environs de 50 après Jésus-Christ, Paul, dans sa lettre aux Thessaloniciens, a mentionné un homme de Béliar, fusionnant l'opposition d'un individu avec celle d'une force surnaturelle. Avant 70, le Béliar-Antéchrist apparaît dans l'Apocalypse. L'attente de *Nero redivivus*-Antéchrist est attestée par les chapitres XIII et XVII de l'Apocalypse.

Enfin, le troisième stade voit la fusion des mythes de l'Antéchrist, de Béliar et de Néron à divers degrés et sous différentes formes dont voici les principales : 1) Incarnation de Béliar comme Antéchrist dans Néron toujours en vie ; c'est la conception d'un passage des *Livres Sibyllins.* 2) Incarnation de Béliar comme Antéchrist sous la forme de Néron mort : cela se présenterait dans l'*Ascension d'Isaïe.* 3) Incarnation de Béliar comme Antéchrist dans le *Nero redivivus* : affirmation d'un autre endroit des *Livres Sibyllins* (1).

Cette hypothèse sur les origines de la croyance en l'Antéchrist, qui fut déjà proposée pour la première fois en 1900 sous une forme un peu différente (2), est loin d'avoir recueilli l'unanimité des suffrages. Székely estime non convaincants les arguments présentés (3). Allo fait d'expresses réserves (4). Quant à nous, nous estimons qu'elle contient des erreurs telles que sa solidité en est gravement compromise. Les traditions sur le retour de Néron n'ont jamais passé telles quelles dans l'Apocalypse. La seconde Épître aux Thessaloniciens n'a rien de commun avec le mythe de Béliar incarné. La Bête du chapitre XI de l'Apocalypse, identique d'après Charles avec Béliar, est bien la même que celle des chapitres XIII et XVII. Ce serait partout, ou Néron ressuscité ou Béliar Antéchrist. Mais nous estimons que ce n'est ni l'un ni l'autre. Au total, les fusions du second stade ne reposent sur rien. Quant au prétendu troisième stade, il n'y a qu'un seul texte, à notre avis, qui atteste réellement la fusion de Béliar, de Néron et de l'Antéchrist individuel : c'est celui de l'*Ascension d'Isaie.* Les passages invoqués des *Livres Sibyllins* ne prouvent pas l'attente de Béliar sous la forme

(1) R. H. Charles, *The Revelation of St. John*, t. II, p. 76-87.
(2) R. H. Charles, *The Ascensio of Isaiah*, Londres, 1900, p. LI-LXXIII.
(3) S. Székely, *Bibliotheca apocrypha*, p. 57, note 1.
(4) E.-B. Allo, *L'Apocalypse*, p. 199.

de Néron toujours en vie (1). Des conceptions de Charles, il n'y aurait donc à retenir que quelques éléments : 1) l'existence dans divers milieux de traditions touchant Béliar, l'Antéchrist individuel et collectif, le retour de Néron ; 2) la fusion de ces trois traditions dans la petite apocalypse chrétienne de l'*Ascension d'Isaïe* ; 3) l'utilisation de la légende de Néron *redivivus* par l'Apocalyspe de Jean et par les Livres Sibyllins.

Mais la construction de Charles n'est pas seulement menacée par le peu de valeur de certains éléments : elle est mal conçue et doit être reprise sur un plan plus large.

A la base de l'enseignement biblique sur l'Antéchrist et sur l'opposition au royaume messianique, nous trouvons dans les premières pages du livre sacré des Hébreux, la croyance à une force *surnaturelle et spirituelle* hostile à Dieu et aux hommes. Restée longtemps dans l'ombre, son existence s'avère et son activité est mise pleinement en lumière aux deux derniers siècles avant notre ère. C'est à cette époque que l'on donne ordinairement au chef des démons le nom de Satan, parfois aussi celui de Béliar. On affirme de plus, qu'à côté de lui et sous ses ordres, les esprits mauvais excitent les hommes au vice et à la révolte contre Dieu. Ils sont ainsi la cause du mal qui grouille dans le monde. Toutefois, l'opposition messianique terrestre se développe, durant de longs siècles, sans que soit nettement marquée sa subordination envers Satan. Aucun texte ne parle de l'incarnation du chef des démons. Seul, le redoublement simultané du mal et de l'activité des mauvais esprits aux derniers temps prépare la croyance à la subordination directe de l'opposition eschatologique aux forces démoniaques.

Comme les traditions juives, les livres canoniques chrétiens distinguent toujours nettement l'action du diable de celle des hommes. Même quand ceux-ci sont les intruments du diable, ils n'en sont pas l'incarnation. Tout au plus connaît-on la possession des hommes par le démon. Les nombreux cas relatés dans l'Évangile et surtout l'entrée de Satan en Judas ont préparé la voie à des conceptions plus avancées sur les rapports de Satan avec les grands ennemis de Dieu. En tout cas, les écrits néotestamen-

(1) *Sib.* III, 63-76. Voir la discussion de ce passage, p. 198. Les passages du VIII[e] livre de la Sibylle sont trop tardifs pour qu'on puisse en tirer quoi que ce soit pour les doctrines de l'époque néotestamentaire.

taires signalent formellement l'activité diabolique comme étant la cause dernière et l'inspiratrice de l'opposition messianique, présente et future, collective et individuelle.

L'opposition *humaine,* en tant que *collective,* n'est pas secondaire dans la formation des idées sur les ennemis eschatologiques. Aussi vieille que l'idée messianique elle-même, elle fait indissolublement corps avec elle et elle en suit le flux et le reflux à travers toute l'histoire d'Israël. Avant l'ère chrétienne, l'opposition terrestre a subi une évolution longue et compliquée vers toujours plus d'étendue et d'intensité. De politique, elle s'est faite religieuse, de limitée à quelques peuplades elle a fini par embrasser toute la terre. Le Nouveau Testament, en lui enlevant le caractère national et en versant dans de vieilles outres un vin nouveau, montre dans la collectivité des ennemis de Dieu l'incarnation du mal, de l'erreur et de la persécution religieuse. Prenant naissance dès l'apparition du Christ, se recrutant dans l'Église et hors de l'Église, elle accentuera son activité à la fin des temps.

Quant à l'idée d'une opposition *individuelle* au royaume messianique, c'est-à-dire d'un Antéchrist individuel, elle s'est développée petit à petit sans jamais revêtir une importance capitale dans les traditions sur l'opposition messianique. Elle est comme le corollaire et comme le couronnement de l'opposition collective. Dans l'Ancien Testament, elle a subi l'influence des luttes menées contre Israël par des ennemis insignes. Le Pharaon, Sennachérib, Antiochus Épiphane, Pompée, autant de types d'après lesquels on se représentait l'ennemi de la fin des temps aux époques où leurs méfaits faisaient rage. Les visions d'Ézéchiel et de Daniel prouvent que l'ennemi était une figure pour ainsi dire nécessaire dans le tableau eschatologique. Dans le Nouvau Testament, l'Antéchrist n'apparaît pas seulement sous les traits d'un monarque orgueilleux, il se présente comme le séducteur du monde. C'est là un de ses traits originaux.

C'est dans le sens indiqué par ce rapide coup d'œil d'ensemble, mais avec les nombreuses nuances mentionnées au cours de notre travail, qu'il faut modifier, compléter et refondre la synthèse de Charles.

Le second problème à toucher dans nos conclusions est celui de l'origine des croyances. Nous ne ferons que l'indiquer. On verra pourquoi.

Pour rendre compte des idées juives et chrétiennes sur l'opposition au royaume messianique, on a fait appel tour à tour aux religions babylonienne, iranienne, et mandéenne. D'après Bousset (1), Gunkel (2) et leurs partisans (3), l'opposition messianique ne serait que la projection dans la fin des temps des traditions babyloniennes sur l'opposition entre Mardouk et Thiâmât, au commencement du monde. La position du problème n'est plus exactement la même qu'à l'époque de Bousset. Nous avons eu l'occasion, dans notre interprétation du Protévangile, de montrer que le mythe babylonien n'était qu'une adaptation de traditions plus anciennes. Qu'il nous suffise ici de faire remarmarquer que les prétendues dépendances signalées ne pourraient être qu'indirectes.

La croyance en une puissance hostile au chef des dieux ou à une catégorie de divinités, n'est-elle pas commune à de nombreux peuples ? Ce n'est pas sur des notions aussi vagues que l'on peut saisir l'emprunt ou la dépendance. De plus, le Serpent du Protévangile n'est pas à comparer à Thiâmât. D'après la Genèse, le monde est essentiellement bon. L'esprit tentateur lui-même dépend de la divinité, est soumis à ses ordres, sujet au châtiment. Le caractère d'ennemi eschatologique qu'on lui attribue ne peut lui venir de Chaldée, l'existence des croyances eschatologiques en dehors d'Israël étant fort sujette à caution. Les traits du Dragon babylonien, vaguement ressemblants à ceux du Serpent, ne peuvent donc être considérés comme la source des conceptions israélites sur l'opposition messianique.

La dépendance iranienne aurait plus de chance d'être réelle (4).

(1) W. Bousset, *Der Antichrist*, p. 121 ; A. H. Keane dans sa traduction du livre de Bousset a ajouté un prologue sur l'*Origin of the Babylonian Dragon Myth* : *The Antichrist Legend. A Chapter in Christian and Jewish Folklore*, Londres, 1896, p. XI-XXVIII. Voir aussi les articles de W. Bousset au mot *Antichrist*, dans l'*Encyclopedia Biblica* de Cheyne, t. I, 1899, col. 177-184 ; et dans l'*Encyclopaedia of Religions and Ethics*, t. I, 1908, col. 578-581.

(2) H. Gunkel, *Schöpfung und Chaos*, p. 221-223.

(3) Voir par exemple E. von Dobschütz, *Die Thessalonicher-Briefe*, p. 292.

(4) C'est encore Bousset qui l'affirme. Cf. W. Bousset - H. Gressmann, *Die Religion des Judentums*, p. 516-517.

Encore une fois, il n'est pas question d'un emprunt direct portant sur l'idée d'un adversaire eschatologique, mais d'une influence sur la conception de l'opposition entre le règne du bien et le règne du mal. Lagrange remarque avec raison que pour juger la religion des Perses, il faut poser la question d'une façon correcte (1). S'agit-il de l'ancienne religion naturiste, ou de celle des Gâthâs ou de celle des textes qui s'échelonnent du IVe au Ve siècle de notre ère ? La dernière ne peut entrer en ligne de compte, non seulement parce ces textes sont trop récents, « mais aussi à cause du mélange des éléments qu'ils contiennent et qui ne peuvent être tous anciens » (2). Quant aux Gâthâs, Lagrange les considère sinon comme dépendantes du judaïsme, du moins comme issues d'un mouvement parallèle à celui qui a donné naissance aux apocalypses juives, et qui en tout cas n'a pu inspirer au judaïsme ni la conception du jugement du monde, ni le dogme de la résurrection des corps, ni le dualisme, ni la croyance au Messie (3). L'ancienne religion naturiste semble bien avoir été caractérisée par un dualisme très prononcé. On y rencontre Ahriman, le dieu des ténèbres, adversaire du dieu de lumière. Dans ce stade de leur religion, les Perses ont-ils eu la connaissance d'un principe instigateur des mauvaises actions, tel que les connaissent les Gâthâs, sous le nom de Angra Mainyu ou mauvais esprit ? Aucune certitude sur ce point. Chez les Perses, les deux règnes du bien et du mal se maintiennent longtemps dans un certain équilibre. Au contraire, en Égypte, en Babylonie, en Grèce et dans le judaïsme, depuis l'organisanisation des forces du chaos, le principe bon triomphe. Pour les Juifs, les anges déchus n'ont de pouvoir que par le libre consentement des hommes. Leur soumission à Dieu est toujours formellement attestée (4). Longtemps d'ailleurs, l'opposition à Dieu apparaît en Israël indépendante du monde des esprits. Ce n'est donc pas l'Iran qui a inspiré aux Juifs leurs idées sur les ennemis de Jahvé (5). Toutefois, et toujours indirectement, le contact

(1) M.-J. Lagrange, *Le judaïsme*, p. 388-409.
(2) M.-J. Lagrange, *ibid.*, p. 404.
(3) M.-J. Lagrange, *ibid.*, p. 404.
(4) M.-J. Lagrange, *ibid.*, p. 399-403.
(5) Sur les idées de R. Reitzenstein, développées dans *Das iranische Erlösungsmysterium*, dans les *Religionsgeschichtliche Untersuchungen*, Bonn, 1921, cf. M.-J. Lagrange, *ibid.*, p. 405-409.

avec les Perses pourrait avoir exercé quelque influence sur les imaginations des apocalypses. Quant au fond même des croyances, les tendances individualistes, la sincérité de l'effort personnel, la responsabilité des individus, doctrines entrevues par Jérémie et Ézéchiel, durent recevoir, à partir de l'exil, une vive impulsion de la connaissance de cette religion iranienne qui réservait à l'au-delà la récompense du triomphe sur le règne du mal (1).

Il est à peine nécessaire de parler des influences mandéennes. Alléguées surtout par Reitzenstein et Lohmeyer (2) elles restent si hypothétiques qu'il faudrait, pour réfuter ces auteurs, reprendre toute la question mandéenne : tâche que nous ne pouvons entreprendre ici. De bons juges les rejettent sans hésitation.

La question des influences n'est d'ailleurs qu'accessoire auprès du problème de la valeur prophétique des traditions de la Bible, touchant l'opposition eschatologique et l'Antéchrist (3). Indiquons tout d'abord comment il se pose.

L'Église s'est abstenue de sanctionner de son autorité telle interprétation de préférence à telle autre. En outre, elle a usé constamment d'une prudente réserve pour tout ce qui concerne les additions apportées au fond biblique par les écrivains ecclésiastiques. Après avoir exposé les opinions de la tradition primitive, Lemonnyer écrit (4) : « La part de conjectures personnelles, d'utilisation de traditions d'origine et de valeur incertaines, d'illusions même, peut être considérable en tout ceci. L'Église elle-même n'y a point engagé son autorité. Officiellement, elle ne sait que ce que saint Paul et les Épîtres de

(1) M.-J. LAGRANGE, *Le judaïsme*, p. 405.

(2) R. REITZENSTEIN, *Die hellenistiche Mysterienreligion, nach ihren Grundgedanken und Wirkungen*, 3e édit., Berlin, 1927 ; E. LOHMEYER, *Die Offenbarung des Johannes*, Tubingue, 1926.

(3) R. H. CHARLES (*The Revelation of St. John*, t. II, p. 86) proteste contre W. BOUSSET qui écrivait dans l'*Encyclopaedia of Religion and Ethics*, t. I, col. 58 : « The interest in the (Antichrist) legend... is now to be found only among the lower classes of the Christian community, among sects, excentric individuals, and fanatics. » L'auteur anglais montre que les prédictions néotestamentaires reçoivent jusqu'à nos jours un accomplissement progressif et merveilleux.

(4) A. LEMONNYER, *Antéchrist*, dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, t. I, col. 150.

saint Jean lui ont appris. C'est peu de chose et de sens parfois incertain. » Même si nous admettons que les sources de la croyance chrétienne sont plus abondantes que ne le suppose Lemonnyer, il faut reconnaître la justesse de ses paroles. En face de prophéties quelles qu'elles soient, mais surtout en face de textes aussi obscurs que ceux qui portent sur l'opposition messianique, la parole de Pascal revient spontanément à l'esprit : « On n'entend les prophéties que quand on voit les choses arrivées. » (1) A propos du sujet même qui nous occupe, le judicieux Calmet faisait remarquer : « Comme l'Antéchrist n'est pas encore venu, nous ne pouvons juger quelle étendue on doit donner aux prophéties qui le regardent. On n'en sera exactement assuré qu'après l'exécution ? » (2) D'autre part, les erreurs des interprètes anciens et modernes, qui ont prétendu lire dans les descriptions bibliques le secret des temps, n'est-elle pas la meilleure leçon contre toute tentation d'exégèse trop précise ? Certes, la prudence s'impose et il est des erreurs dans lesquelles il serait puéril de retomber.

Cependant, dans les grandes lignes, le message des voyants d'Israël, les paroles du Christ et l'enseignement des Apôtres ne nous semblent pas tout à fait impénétrables. Pour se mettre à l'abri de déceptions trop lourdes, il suffit d'appliquer a l'interprétation les règles du genre dont ils se sont servis. Prat les a formulées avec bonheur : « Dans toute prophétie, dit-il, et toute apocalypse, la part du type, du symbole et de l'allusion aux prophéties antérieures, est difficile à démêler. Ni la prophétie ne devrait s'expliquer comme un récit historique, ni l'apocalypse comme une prophétie ordinaire. Ce genre littéraire comporte des symboles traditionnels qu'il serait dangereux de prendre à la lettre et dont le sens, conditionné par une série de prédictions plus anciennes, reste toujours mystérieux et flottant. » (3)

Si nous jugeons à la lumière de ces normes les doctrines de l'Ancien Testament, nous devons constater qu'elles associent la défaite d'un ennemi à la venue du Messie On pourrait peut-être dire que cet ennemi n'a d'existence que grâce au

(1) B. Pascal, *Pensées*, 698 (édit. V. Giraud, Paris, 1928, p. 241).

(2) Calmet, *Commentaire littéral sur les Épîtres de saint Paul*, t. VIII, Paris, 1726, p. 254.

(3) F. Prat, *La théologie de saint Paul*, t. II, p. 451.

caractère national du messianisme hébreu et que ce caractère étant un élément secondaire et adventice, appelé à céder la place devant les conceptions universalistes du christianisme, les prophéties de l'Ancienne Loi ne contiendraient aucun élément primordial et durable sur l'opposition eschatologique. Toutefois, en admettant que l'ennemi est avant tout national, son hostilité revêt de tels caractères qu'elle apparaît comme dépouillée de son étroit nationalisme. Il s'attaque à un peuple qui, dans l'humanité, représente la portion la plus saine. Israël n'était-il pas le royaume de Dieu, le représentant des tendances les plus pures et le porteur des espérances les plus grandioses ? Menacer son existence ou arrêter son expansion, n'était-ce pas se déclarer contre Dieu et contre tout bien ? Attaquer Jahvé, le Messie ou le peuple saint, à l'époque des réalisations les plus hautes de l'idéal d'Israël, ne serait-ce pas se déclarer le représentant du mal sur la terre ? Bref, à mesure surtout que l'on se rapproche de l'ère chrétienne, l'opposition au royaume messianique, nationale à la surface, ne semble pas due au caractère national du royaume, mais aux principes qui commanderont le règne de Dieu. Au bien s'oppose nécessairement le mal, contre Dieu se lève Satan, contre les bons se dressent les méchants. Le royaume messianique devant être la réalisation du bien, le mal lui serait nécessairement hostile. Évidemment qui dit lutte entre le bien et le mal et triomphe de Jahvé traduit en termes abstraits une situation concrète. Le bien et le mal n'existent que dans le cœur d'êtres personnels. La victoire de Dieu ne peut s'opérer que sur des ennemis humains ou sur des esprits. Or, ces adversaires de la terre et du ciel ne peuvent se passer de chef : à la tête des démons, se trouve Satan ou Béliar, — à la tête des hommes pervers, l'Antéchrist. L'Ancien Testament contenait donc en germe les enseignements chrétiens.

En outre, ces prédictions reçurent un commencement de réalisation dans la première venue du Christ. Le Diable et les hommes mauvais sentirent leur domaine menacé par la prédication et par les œuvres de Jésus. Comme les voyants d'Israël l'avaient annoncé, lors de sa venue, le Messie rencontra une opposition de la part d'ennemis. Les traditions israélites et juives n'ont pas seulement préparé les idées chrétiennes : elles ont aussi la valeur de prédictions accomplies.

Quant aux traditions néotestamentaires, il faut distinguer

les prédictions qui se rapportent à la fin du monde strictement dite de celles qui visent la longue série de siècles séparant la première venue du Christ de la seconde.

Pour l'époque qui va de la venue du Christ à la fin du monde, le Nouveau Testament prédit indiscutablement que la persécution et la séduction contrecarreront le progrès de l'Évangile ; il annonce en même temps que cette persécution et cette séduction, œuvre de Satan et des hommes pervers, ne parviendront pas à ruiner l'édifice bâti par le Christ. Cette prophétie, comme celle de l'Ancien Testament, se réalise à la lettre. Depuis bientôt deux mille ans, la société chrétienne résiste aux puissances de persécution et de séduction du dedans et du dehors.

Enfin, quelle portée et quelle valeur attribuer aux prédictions chrétiennes sur la fin des temps strictement dite ? Il nous semble que l'on peut reconnaître un caractère prophétique aux deux points suivants : premièrement la fin du monde sera marquée par un redoublement de l'hostilité persécutrice et séductrice contre les chrétiens : en second lieu, immédiatement avant la parousie de Jésus, apparaîtra un individu hostile à Dieu et aux hommes : l'Antéchrist. Telle semble bien être, dégagée de l'enveloppe des images apocalyptiques et des allusions historiques, l'affirmation des auteurs sacrés. Il n'est pas possible d'apporter sur la personne et les œuvres du grand adversaire plus de précisions. Bien attestée, son existence flotte dans la pénombre où se meuvent toutes les réalités à venir. Il reste cependant entre sa venue et la fin du monde une relation de signe : la parousie de l'Antéchrist indique l'imminence de celle de Jésus ; à l'apparition du plus grand ennemi du Christ correspondra le triomphe final du Christ et des chrétiens.

INDEX DES AUTEURS CITÉS

Cette table ne mentionne ni les auteurs anciens, ni les auteurs sacrés. Elle indique toutes les pages où revient le nom d'un auteur. Les chiffres gras renvoient au titre complet des travaux utilisés. — Nous devons cet index au R. P. Edmond-Marie Wéron et le suivant au R. P. Othon Galderoux, nos élèves. Nous les en remercions de tout cœur.

TABLE DES CITATIONS BIBLIQUES

Les caractères gras indiquent les pages où les textes sont spécialement étudiés.

Jérémie

Lamentations

Ézéchiel

Daniel

Osée

Joël

Amos

Universitas catholica Lovaniensis

DISSERTATIONES AD GRADUM MAGISTRI IN FACULTATE THEOLOGICA CONSEQUENDUM

—

SERIES PRIOR

1. A. KEMPENEERS. *De Romani Pontificis primatu eiusque attributis*, 1841.
2. H. J. FEYE. *De matrimoniis mixtis*, 1847.
3. C. DE BLIECK. *De unitate Ecclesiae catholicae*, 1847.
4. V. A. HOUWEN. *De parochorum statu*, 1848.
5. N. J. LAFORÊT. *De methodo theologiae sive de auctoritate Ecclesiae catholicae tamquam regula fidei christianae*, 1849.
6. PH. VAN DEN BROECK. *De theophaniis sub Veteri Testamento*, 1851.
7. A. HEUSER. *De potestate statuendi impedimenta dirimentia pro fidelium matrimoniis soli Ecclesiae propria*, 1851.
7. F. J. JADOT. *Patrum antenicaenorum de Verbi consubstantialitate doctrina*, 1857.
9. TH. J. LAMY. *De Syrorum fide et disciplina in re eucharistica ; accedunt veteris ecclesiae syriacae monumenta duo ; Ioannis Telensis resolutiones nunc primum editae et latine redditae ; Iacobi Edesseni resolutiones canonicae syriace cum versione latina*, 1859.
10. A. J. LIAGRE. *Interpretatio epistolae catholicae S. Iacobi*, 1860.
11. A. C. M. VAN GAMEREN. *De oratoriis publicis et privatis*, 1861.
12. E. H. J. REUSENS. *Syntagma doctrinae catholicae Adriani VI, P. M.*, 1862.
13. F. J. MOULART. *De sepultura et coemeteriis*, 1862.
14. L. HENRY. *De residentia beneficiatorum*, 1863.
15. C. M. DE ROBIANO. *De iure Ecclesiae in universitates tudiorum*, 1864.
16. A. J. J. HAINE. *De hyperdulia eiusque fundamento*, 1864.
17. A. B. VAN DER MOEREN. *De processione Spiritus sancti ex Patre Filioque*, 1865.
18. F. J. DEMARET. *De origine Evangeliorum deque eorum auctoritate historica*, 1865.

19. J. B. ABBELOOS. *De vita et scriptis sancti Iacobi, Bantarum Sarugi in Mesopotamia episcopi*, 1867.
20. A. VAN WEDDINGEN. *De miraculo deque eius in christiana demonstratione usu et valore*, 1869.
21. J. L. J. LIAGRE. *De hominis exaltatione ad ordinem supernaturalem*, 1871.
22. H. J. L. HERMES. *De capitulo sede vacante vel impedita et de vicario capitulari*, 1873.
23. B. T. POUAN. *De seminario clericorum*, 1874.
24. H. C. C. LAMBRECHT. *De sanctissimo Missae sacrificio*, 1875.
25. A MULLER. *De placito regio*, 1877.
26. J. THYS. *De peccato originali*, 1877.
27. M. B. G. FINK. *De concordatis*, 1879.
28. H. J. T. DE BROUWER. *De fide divina*, 1880.
29. G. J. WAFFELAERT. *De dubio solvendo in re morali*, 1880.
30. L. J. LESQUOY. *De regimine ecclesiastico iuxta Patrum apostolicorum doctrinam*, 1881.
31. J. FORGET. *De vita et scriptis Aphraatis, sapientis Persae*, 1882.
32. J. E. HIZETTE. *Definitionis vaticanae de infallibili Romani Pontificis magisterio commentarium theologicum*, 1883.
33. P. MANNENS. *Disquisitio in doctrinam S. Thomae de voluntate salvifica et praedestinatione*, 1883.
34. C. LUCAS. *De naturali nostra cognitione Dei*, 1883.
35. O. F. CAMBIER. *De divina institutione confessionis sacramentalis*, 1884.
36. F. C. CEULEMANS. *De parvulis qui sine baptismo moriuntur*, 1886.
37. G. J. CRETS. *De divina Bibliorum inspiratione*, 1886.
38. A. VAN HOONACKER. *De rerum creatione ex nihilo*, 1886.
39. A. HEBBELYNCK. *De auctoritate historica libri Danielis, necnon de interpretatione vaticinii LXX hebdomadum*, 1887.
40. J. BAUDUIN. *De consuetudine in iure ecclesiastico*, 1888.
41. M. LECLER. *De romano sancti Petri episcopatu*, 1888.
42. L. J. MIERTS. *De resurrectione corporum*, 1890.
43. A. AUGER. *De doctrina et meritis Ioannis van Ruysbroeck*, 1892.
44. J. B. CHABOT. *De sancti Isaaci Ninivitae vita, scriptis et doctrina*, 1892.
45. C. SCHEYS. *De iure Ecclesiae acquirendi et possidendi bona temporalia*, 1892.
46. A. KNOCK. *De libertate in societate civili*, 1895.
47. H. POELS. *De historia sanctuarii arcae foederis*, 1897.
48. P. LADEUZE. *Étude sur le cénobitisme pakhômien pendant le quatrième siècle et la première moitié du cinquième*, 1898.
49. A. CAMERLYNCK. *De quarti evangelii auctore*, 1899.
50. A. MICHIELS. *L'origine de l'épiscopat*, 1900.
51. A. VAN HOVE. *Étude sur les conflits de juridiction dans le diocèse de Liége sous Érard de la Marck*, 1900.
52. G. VOISIN. *L'Apollinarisme*, 1901.
53. H. COPPIETERS. *De historia textus Actuum Apostolorum*, 1902.
54. E. VAN ROEY. *De iusto auctario ex contractu crediti*, 1903.
55. F. CLAEYS-BOUUAERT. *De canonica cleri saecularis obedientia*, 1904.

SERIES SECUNDA

1. C. Van Crombrugghe. *De soteriologiae christianae primis fontibus* 1905.
2. Th. Van Oppenraaij. *La doctrine de la prédestination dans l'Église réformée des Pays-Bas,* 1906.
3. É. Tobac. *Le problème de la justification dans saint Paul,* 1908.
4. J. Lebon. *Le Monophysisme sévérien,* 1909.
5. G. Kisselstein. *Les dons et legs aux fabriques d'églises paroissiales en Belgique,* 1912.
6. P. Van Cauwenbergh. *Étude sur les moines d'Égypte depuis le Concile de Chalcédoine* (451) *jusqu'à l'invasion arabe* (640), 1914.
7. P. Ricard. *De satisfactione Christi in tractatum S. Anselmi « Cur Deus homo »,* 1914.
8. H. Lamiroy. *De essentia ss. Missae sacrificii,* 1919.
9. A. De Meyer. *Les premières controverses jansénistes en France* (1640-1649), 1919.
10. E. Broeckx. *Le catharisme,* 1916.
11. R. Koerperich. *Les lois sur la mainmorte dans les Pays-Bas catholiques,* 1922.
12. R. Draguet. *Julien d'Halicarnasse et sa controverse avec Sévère d'Antioche sur l'incorruptibilité du corps du Christ,* 1924.
13. R. G. Bandas. *The Master-Idea of Saint Paul's Epistles, or the Redemption,* 1925.
14. J. Brys. *De Dispensatione in Iure canonico praesertim apud Decretistas et Decretalistas usque ad medium saeculum decimum quartum,* 1925.
15. J. Coppens. *L'imposition des mains et les rites connexes dans le Nouveau Testament et dans l'Église ancienne,* 1925.
16. M. Piette. *La réaction wesléyenne dans l'évolution protestante,* 1925.
17. A. Teetaert. *La confession aux laïques dans l'Église latine depuis le VIII*[e] *jusqu'au XIV*[e] *siècle,* 1926.
18. P. Gillet. *La personnalité juridique en droit canonique,* 1927.
19. A. Van Hove. *La doctrine du miracle chez saint Thomas et son accord avec les principes de la recherche scientifique,* 1927.
20. É. Voosen. *Papauté et pouvoir civil à l'époque de Grégoire VII,* 1927.
21. A. Charue. *L'incrédulité des Juifs dans le Nouveau Testament,* 1929.
22. W. Goossens. *Les origines de l'eucharistie, sacrement et sacrifice,* 1931.
23. P. Polman. *L'élément historique dans la controverse religieuse du XVI*[e] *siècle,* 1932.
24. B. Rigaux. *L'Antéchrist et l'opposition au royaume messianique dans l'Ancien et le Nouveau Testament,* 1932.

Opus quod inscribitur : *L'Antéchrist et l'opposition au royaume messianique dans l'Ancien et le Nouveau Testament,* auctore Beda Rigaux, ex auctoritate Eminentissimi ac Reverendissimi Cardinalis Archiepiscopi Mechliniensis et legum academicarum praescripto recognitum, quum fidei aut bonis moribus contrarium nihil continere visum fuerit, imprimi potest.

Lovanii, die 8ª Iunii, 1932.

† P. Ladeuze, Episc. Tiber.,
Rector Universitatis, delegatus.

Nihil obstat quominus imprimatur.

Romae, e Collegio Sancti Antonii, die 3ª Iunii, 1932.

P. Bonaventura Marrani, O. F. M.
Minister Generalis.

IMPRIMERIE J. DUCULOT, GEMBLOUX (BELGIQUE).

